

مجلة الفكر والفن المعاصر

لقلعة

العدد (١٦٤) يولية ١٩٩٦

- ميراث التحايل في المجتمع المصري
- إسلامية المعرفة .. فكر أم عاطفة؟!
- محطات المثقف العربي

ضحكات عميقة .. حجازي



الفلاف الأمامى :

تلصیل من لوحة للفنان حجازى

للقاهرة

مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب

LIBRARY & DOCUMENTATION
مكتبة وثائق

المعد (١٦٤) يوليو ١٩٩٦
الثنى فى مصر: جتيهان

دوريات إهداء

العراق - ١٥٠٠ فلس - الكويت ١,٢٥٠ دينار - قطر ١٥ ريال -
البحرين ١,٥٠٠ دينار - سوريا ٧٥ ليرة - لبنان ٣٠٠٠ ليرة - الأردن
١,٢٥٠ دينار - السعودية ٢٠ ريال - السودان ٤٧٠٠ ق - تونس ٤
دينار - الجزائر ٢٨ دينار - المغرب ٢٨ درهما - اليمن ١٧٥ ريال -
ليبيا ١,٦ دينار - الإمارات ١٥ درهما - سلطنة عمان ١,٥٠٠ ريال -
غزة والضفة والقدس ٢٥٠ سقا - لندن ٤٠٠ بلس - الولايات المتحدة
دولاران.

الاشتراكات فى مصر:

عن سنة (١٢ عددا) ٣٧,٤٠ جنيها مصريا شاملا البريد.

الاشتراكات من الخارج (عن سنة ١٢ عددا):

- البلاد العربية: أفراد ٣٠ دولاراً، هيئات ٥٢ دولاراً شاملة مصاريف البريد.
- أمريكا وأوروبا: أفراد ٤٨ دولاراً، هيئات ٧٠ دولاراً شاملة مصاريف البريد.

العنوان: مجلة القاهرة - جمهورية مصر العربية - القاهرة -
١١١٧ كورنيش النيل - فاكس ٧٥٤٢١٣ ت/ ٥٧٨٩٤٥٥.

المادة المنشورة مكتوبة خصيصاً للمجلة، وتعتبر من آراء أصحابها
ولا ترد فى حالة عدم النشر. المراسلات باسم رئيس التحرير.

رئيس مجلس الإدارة

سمير سرحان

رئيس التحرير

غالى شكرى

مدير التحرير

مهدى مصطفى

المستشار الفنى

حلمى التونى

أميناء التحرير

عبدالرحمن أبو عوف

فتحى عبدالله

السماح عبدالله

سكرتير التحرير

كريم عبد السلام

المخرجان المنفذان

صبرى عبد الواحد

مادلين أيوب فرج

سكرتارية تنفيذية

مرقت صلاح الدين

القاهرة

العدد ١٦٤ يوليو ١٩٩٦

فهرست:

المواجهات

- ميراث التحاليل في المجتمع المصري
تراث السلطة وتراث المعارضة
تراث العبيد في حكم مصر
المعاصرة
قضاء الشرع الشريف في عهد
السلطان قابلي
الأمثال الشعبية المصرية
والمشاركة السياسية
التحاليل الزخرف للثلى الاختلاف
(شهادة)
عبيد وإمام - سادة وسيدات

الفصول والغايات

إسلامية المعرفة .. فكر أم
عاطفة ؟

- دراسة الرمز في القرآن
- صالح للبهيم ٥٢
- إسلامية المعرفة ..
- مصطفى عمر الجبلى ٦٤
- فكر أم عاطفة ؟

المراجعات

محطات المثقف العربى

- العصبية السياسية وفلسفة
التاريخ عند ابن خلدون
العقد الثمين - باكورة مؤلفات
أحمد كمال باشا
حوار مع فؤاد زكريا

عبد الرحمن أبو صوف ٩٤

مستشارو التحرير

أنور عبد الملك | محمد سيد أحمد
فؤاد زكريا | إدوار الخراط
السيد ياسين | سلوى بكر
مراد وهبة | وائل غسانى
حسن حنفى | شهيدة الباز

الكتاب بين شعرة السائد ونظم أفكار العوام الإيقاعات والرؤى

- شعر
- البتول حميد سعيد
- قصائد، مانديل بانديرا ترجمة: خليل كلفت
- الصدقة أحمد يمانى
- ميراث الضواحي يوسف بزي
- مقاطع من منة المطايرد فتحى عبد السميع
- سلام عليك القاسم بن على الزيزير
- تقص ١٣٣

حكاية الكرسي الخيزران، ترجمة: محسن المنزلاي
هيرمان هيسه

إحصاء الحب الأول لويس عوض

الأب والابن إبراهيم الكرنى

قصتان مصطفى ذكرى

صيف ساخن الحسن بلمونة

الطبول مزار حسن فتح الباب

الطوفان عابدة خلدون

تشكيل

ضحكات عميقة فوق باب
الشخيرة

المحاورات

- الوحدة العضوية - التحليل ترجمة: شاكرو عبدالمعيد ١٤٤
- والثقافة - ريتشارد
شوسترمان

من المحررين

محررنا

ولاشك أن معركتنا ثقافية، وأما من يريدون أن يصور «القاهرة» إلى الإبداع السياسي، فنقدمهم إلى الانضمام إلى حزب من الأحزاب أو إلى تنظيم من التنظيمات السياسية والأيدولوجية لا إلى قراءة مجلتنا، «القاهرة» ندعو إلى التفكير لا إلى التنظيم.



وفي هذا السياق لم يشهد التاريخ المصري الثقافي الحديث أو المعاصر مجلة - بعد الكاتب والمجلة والثقافة والرسالة وغيرها من مجلات ما قبل ١٩٥٢ - استطاعت أن تخوض في أحلك الظروف المحلية والإقليمية والعالمية أدق وأصعب القضايا الفكرية من وجهة نظر مصرية، أربع سنوات من العمل الفكري المتصل بالعالم والوطن استطاعت فيها المجلة أن تكسب معركة التحدي وتكثف من الوصول إلى أعلى مرتبة في ترتيب المجلات المصرية والعربية.

لكننا اعتدنا أن لا نقول الحق، أو اعتدنا أن نقوله في الخفاء ونعلن عكسه. ■

التحرير

لأنك لحظة في صدق كل من سارع ويادر بالوقوف إلى جانب غالى شكرى في محتته الأخيرة والتي شقت طريقها أخيراً إلى الحل السعيد، ولأنك كذلك في مشاعر وأحاسيس كثيرين من أصدقائه وزملائه ومحبيه ومريديه وتلاميذه وقرائه العديدين.

وهي المشاعر والأحاسيس التي لم تغل قط من الحب والتقدير والإعزاز. هذا أمر لا يمكن إلا التسليم به وإثباته والدفاع عنه في كل لحظة.

إلا أن هناك في الحياة الثقافية سلوكاً أخلاقياً تكرر إلى حد ما يشبه الظاهرة كساملة الأركان، وهذه الظاهرة هي ما يعبر عنه المثل الشعبي العميق «عايزين جنازة ويشعوا فيها لطم»، وفي هذا السياق هناك ممن كانوا ينتظرون نبأ غياب غالى شكرى في حالة شبه نشوة جنسية، وذلك للفرق بسرعة تخترق الزمن إلى مكانه ومكانته.

ونحب أن نقول بكل تواضع إن الصوت قدر مقدور لنا جميعاً لا منفصل منه. ثانياً نحب أن نقول إن

كل واحد منا نسخة أصلية لا تتكرر. وبهذا المعنى البسيط للغاية لغالى شكرى شخصية ثقافية غاية في الخصوصية تحول دون أن تحل محلها شخصية ثقافية أخرى مهما عظم شأن هذه الشخصية.

والقضية ليست من هو الأفضل؟ أو من هو الأحسن؟ أو من هو الأثقف؟ أو من هو الأعظم؟ وغير ذلك من الأسئلة الزائفة. لأن الحياة الثقافية المصرية تزخر بمثقفين عظام كثيرين هم فخر مصر ورمزها الأبقى على مدار التاريخ. وندعو المثقفين وغيرهم إلى الكف عن البكاء والبكاء المضاد، وندعوهم إلى الضحك والصمود والمقاومة والقتال، لأن الثقافة معركة متصلة لا تنتهى.



لوحة للفنان حجازى

ميراث التحصيل في المجتمع المصري

محمد عبد

يحافظ على وجوده البيولوجي، ومن ثم تُخلق القوانين السرية، والتي من خلالها يواصل مسيرة حياته المديدة، في الوادي المركزي؟

إذا كانت الإجابة بـ «نعم»، إذن ما الذي - يجعله يقبل هذا الظلم، ودفن روحه تحت أطلال الخوف، الخوف من قطع «لقمة العيش، أو السجن أو التتكيل والتشهير به، وكل هذه الأشياء مجتمعة لا تخص عصرًا دون عصر، فهي موجودة، بلعالية دائمة على مرّ العصور والحقب، وعلى يد كل الحكام سواء أكانوا وطنيين محبين أو غزاة من الخارج، ولو حاولنا الإجابة عن هذه الأسئلة بقوة وحرية، لأدركنا كم يعاني الفرد

ما الذي يجعل المجتمع المصري مجتمعًا سرّيًا؟ أي أنه مجتمع كتوم، لا يبوح إلا قليلا، فهو يراكم الكتمان ويتحایل على واقعه وتمط علاقاته يأخذ منحى ملتويًا، بدءًا من مؤسسة الأسرة والشارع والمدرسة والوظيفة إلى السلطة الحاكمة! والأمثلة التي أفرزها على مدى أزمان وقرون دليلنا إلى فهم مكوناته النفسية! ومن هنا يبرز سؤال: هل لأنه عانى طويلا من تدخل «السيد الآخر الغاзи، الدائم، المختلف الهوية والثقافة والعادات والأديان؟ أي أن هناك دائما سيديا ما سيأتي؟ ليصبح الأمر الناهي، وعلى المجتمع أن يدين له بالولاء؟ وبالتالي

ميراث التحايل

إيجابية - فإنهما يراكمان التخلف والانتكالية والتشابه السقيم للثقافة بكل أنواعها، ولا يدفعان المجتمع نحو حق الاختلاف والحوار.

من هنا يجب أن يكون بحثنا جاداً في أحوال وتقلبات وثورات وتراكمات المجتمع المصري، لتعرف أين نقف نحن من أنفسنا ومن العالم حولنا، ومن ثورة العلم الحديث، المنفجرة في شتى بقاع الكرة الأرضية، وبذا لا يفيد التحايل ودفن الرؤوس في الرمال، ونحن نستطيع فعل ذلك، لأننا نملك من الحضارة والتاريخ والمثقفين الموهوبين، ومن واجبنا أن نعيد من ذلك في دراسة أحوالنا الروحية والنفسية، وعلينا أن نعين مواضع القصور وإزاحة الغبار عن مواضع الصحة في مجتمعنا، لأن الملاحظ منذ بداية هذا القرن - قرن التحديث المصري - أننا لم نتقدم خطوة واحدة، وأننا لازلنا نناقش مسائل كانت مطروحة في أوائل هذا القرن.

وفي هذا العدد من مجلة «القاهرة»، نحاول أن نستبطن حرية المجتمع المصري من خلال مجموعة من الدراسات لكثاب جادين،

المصري، الفرد الذي لم يشعر، تقريباً، بفردانيته وذاتيته، في مختلف الحقب، على يد الفرعون والزعيم والملوك والملك، جميعهم سواء في نظرتهم له.

حتى المستعمر، حالما يعرف ويدرس تاريخ مصر الطويل، يستطيع أن يدخل في أعماق هذه الشخصية، ويحطم أية رابطة للقوة أو بؤادر للثورة أو التغيير، فالمجتمع المصري منظور له من قوى كثيرة، أنه مجتمع - إذا كان معافى - يصبح خطراً على ثقافات ووجود مجتمعات أخرى محيطة به وغير محيطة.

ولكن يبقى السؤال الجوهرى: هل نحن مجتمع فضّل أن يكون متحايلاً على أن يكون مواجهاً، ولماذا؟

تثبت معظم الأمثال الشعبية والحكايات التاريخية أننا أقرب إلى المجتمع المناور منه إلى المجتمع المراكم، رغم عمق تاريخيته في جغرافية الوادى، وعمق توارث الحضارة المصرية.

إن قوة الاحتمال والصبر لا يعطيان الحق في المواجهة والتحايل - رغم ما فى ذلك من

ميراث التحليل

لن ننشر فى أى مكان، كما يضم هذا الملف دراسة «سامح فوزى» حول الأمثال الشعبية المصرية ودلالاتها، وقد استطاع الكاتب أن يستبطن روحها وعلاقتها بسلوك الشخصية المصرية على مرحقب طويلة، ومدى ما تحمله من معانى القهر والخنوع، هذا بالإضافة إلى دراسة مهمة لـ «أحمد صبحي منصور» يستعرض فيها قضية الشرع زمن «قايتباى» وكيف كان القضاء (العادلون) وكيف كانت أحكامهم آنذاك.

لعلنا استطعنا، هنا، فى مجلة «القاهرة» أن نضع حجراً صغيراً فى أساس ضخيم، أساس لا يد أن يبنى بلا تحايل، على مختلف المستويات، بدءاً من الأسرة إلى المدرسة والشارع إلى السلطة، حتى شكل العمارة والرصيف، وأولاً وأخيراً بناء الإنسان دون خوف، وحرية حقيقية. ■

مهدي مصطفى

يحاولون أن يدخلوا هذه الأرض المحرمة، من خلال تحليل بعض من جوانب المجتمع وأحواله، سواء أكانت على مستوى التراث بين السلطة والمعارضة، أى بين الهامش والمتمن، كما يفعل «حسن حنفى» هنا، وهو يقرأ هذين التراثين وما بينهما من تصادم وتهادن، أو كما يقرأ لنا «على فهمى» أحدث الكتابات فى هذا الجانب، حول تراث العبيد أو تراث الخنوع، كاشفاً عن الآلية التى يفكر بها بعضهم من أجل الظهور أحياناً، ظهور لا يملك العلم أو المنهج، فقط يملك الصوت العالى، وهذا ما لا نطرحه هنا. وفى الإطار نفسه يكتب «سيد البحراوى» شهادة حول حق الاختلاف، متخذاً من نفسه مواطناً يريد أن يتمتع بهذا الحق، الذى هو حق كل مواطن مصرى، وهى شهادة قلما تجدها فى شهادات كثيرة حول الموضوع نفسه، وإننا نفخر أننا ننشرها هنا، لأن كاتبها يشير فى صلبها أنها

رسالة مفتوحة إلى الكتاب العرب

يسرني أن أنهى إليكم نياً تغيير جذري مهم في مجلة «القاهرة» وذلك عبر تبويب جديد يعنى بالفكر والفن المعاصر في أكثر صوره حداثة وعلمية ليضاف إلى رصيد المجلة عبر السنوات الماضية التي نعتقد أنها نجحت إلى حد كبير في إثارته. وأرجو أن نأذنوا لي بأن أصنع أمامكم الخطوط العامة أو المؤشرات التي ستكون إطاراً لعملنا:

١ - استئناف التقليد العظيم في الثقافة العربية عبر التواصل مع الثقافات العالمية، وذلك بعرض وتحليل ونقد التيارات المعاصرة في الفكر العالمي بمستوياته المختلفة من فلسفة واجتماع واقتصاد وبقية العلوم الإنسانية وكذلك العلوم الطبيعية من حيث ارتباطها بمتغيرات العصر واحتياجاته في النظر والتطبيق. على أن يرتبط هذا العرض والتحليل برؤية نقدية من جانب المفكرين العرب.

٢ - إثارة القضايا الفكرية العربية المختلف حولها بطرح الإشكاليات والظواهر من زوايا ووجهات نظر متعددة، سواء في صيغة ندوة جماعية أو تعليقات متنوعة على أطروحة مركزية أو نقد ثنائي أو متعدد لوجهة نظر تنطوي عليها عدة مؤلفات أو عروض.

٣ - التواصل بين الأجيال في مجالات الإبداع، بنشر المستوى الأرفع للجميع دون أن تكون المجالبة بحد ذاتها قيمة معيارية بالسلب أو الإيجاب.

وفي هذا الإطار فإنني أدعركم للمشاركة في تحرير «القاهرة» بمساهماتكم المباشرة أو بتكليف زملائكم وأصدقائكم ممن ترون أهمية تعاونهم، وكذلك بمقتراحاتكم التي ستكون موضع الدراسة والاهتمام.

الزملاء الأعزاء

تقني كبيرة في أنكم ستمنحون هذا المنبر في ثوبه الجديد بعضاً من وقتكم الذي ندرك سلفاً كم هو ثمين، مع ملاحظة أن العدد الأول بعد التغيير سيكون بدءاً من يوليو ١٩٩٦.

ولكم منى أصنق الود والتقدير.

رئيس التحرير

غالي شكرى

المواجحات

تراث
التراث
في المجتـ مع المصري

١٥ تراث السلطة وتراث المعارضة، حسن حنفى . ١٦ تراث العبيد في حكم مصر المعاصرة، على فهمى . ١٧ قضاة الشرع الشريف في عهد السلطان قايتباي، احمد صبحى منصور . ١٨ الأمثال الشعبية المصرية والمشاركة السياسية، سامح فوزى . ١٩ التحايل الزعاف لنفى الاختلاف (شهادة) سيد البحراوى ٢٠ عبيد وإماء - سادة وسيدات، شيرين ابو النجا .

ق التراث ترانثان: تراث السلطة وتراث المعارضة، تراث الدولة وتراث الشعب، الثقافة الرسمية والثقافة المضادة. فالثقافة كالمجتمع تتمايز بتمايز السلطة في المجتمع، وعندما تكون المجتمع من طبقات اجتماعية وكان الصراع على السلطة فيه طبقاً لصراع الطبقات، وقد أفرزت كل طبقة أى كل سلطة تراثها وثقافتها، تراث الحاكم وتراث المحكوم، تراث الحكومة وتراث الأهلالي، «ثقافة الناس التي فوق» و «ثقافة الناس التي تحت».

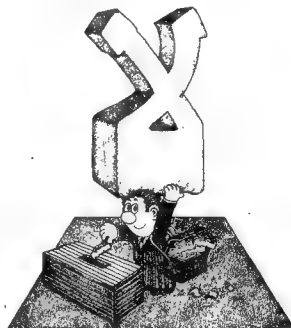
لا يوجد إذن تراث على الإطلاق، كل واحد شامل لا يتجزأ ولا يبعث ولا يتمايز، بل يوجد تراث خاص بمجتمع وطبقة وسلطة بل ومرحلة تاريخية بأكملها. التراث نتاج لاجتماعي لا يسبق وجود المجتمع، وأحد الصراع الاجتماعي والسياسي وليس سابقاً عليه، إقرار اجتماعي كأحد أشكال القوى الاجتماعية المؤثرة في الصراع الاجتماعي، يتغير بتغير موازين القوى، التراث سلطة لأنه يمد السلطة السياسية القائمة بشرعيتها والتي تحاول أن تخرج الشرعية عن سلطة المعارضة وتراثها^(١).

ويعد إقرار المجتمع لتراث السلطة فإنه يتحول على مدار التاريخ إلى أنساق من التهم مستقلة بذاتها، مع أنها كانت في نشأتها واحدة الظروف الاجتماعية والسياسية، ويتم توظيف هذه الأنساق المستقلة في أدوار الصراع الاجتماعي، يخرج التراث من المجتمع متأثراً به، ثم يخرج المجتمع من التراث مؤثراً فيه، فالتراث معلول في البداية وعلل في النهاية، نتيجة ومقدمة، مضمون وصورة، للفصل وفعل، أثر ومؤثر. تفرز السلطة تراثها ثم تتمله، وتقدس به، وتطلعه، وتكفر ما سواه، فتختلج التعددية، وتصبح الثقافة ذات اتجاه واحد، ويصبح النظام السياسي ذا حزب واحد.

ولما كانت الدولة هي السلطة اتحدت مع تراثها، تراث السلطة، وأبرزته من جديد لتحكم من خلاله من خلال أجهزة الإعلام، ولتسيطر على الحركة الاجتماعية، وتستأنف مؤامرة الصمت حول تراث المعارضة لتتمتع

تراث السلطة وتراث المعارضة

حسن حنفى



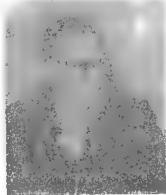
الشعب من مثله والاحتماء به والقضاء على شرعية المعارضة. دُون فقهاء الدولة ثرائها، وزجت الدولة فقهاء المعارضة إلى السجون. نصبت الدولة فقهاء ما في أعلى المناصب الدينية، الإفتاء والقضاء والجموع، واتهمت مخالفيها بالكفر والزندقة والإلحاد والعروج على النظام، تلبس القلع أنصارها، وتزج بمخالفها في السجون.

ويوضح ذلك من أسماء الفرق وأقارب رؤسائها وأفخاذ التدوين. فترات السلطة هو ثراث أهل السنة والجماعة، أهل الاستقامة، أهل الرواية والحديث، أمة الإسلام، في حين أن ثراث المعارضة هو ثراث الشبهة والخوارج والمعتزلة فهي أسماء تحدى على أحكام، ومن ما يرد المجد عن الاستقامة وأسنة أو ينكر الرواية والحديث ويلجأ إلى التشيع والخروج والاعتزال (٢) أصحاب ثراث السلطة لهم ألقاب مثل الشيخ الرئيس، حجة الإسلام، إمام الحرمين، ناصر الملة والدين، حامى حى الإسلام... إلخ في حين أن أصحاب ثراث المعارضة لهم ألقاب مثل الملحد، الزنديق، الكافر، الفاجر، الصفاق، المالوى، الزرادشتى، الصابى، البرهمنى... إلخ. ومن هذا لا يرد الألقاب الأولى لا يفر من الثانية؟ ثراث السلطة يقول ويقرر، وثراث المعارضة يزعم ويدهى، ثراث السلطة هو الفرقة للناحية الواحدة، وثراث المعارضة هي الفرق الهالكة للانحسار والسجون (٣).

ويوضح ذلك في الاختراعات الأساسية لثراث السلطة في كل العلوم، وأولها علم العقائد أو علم أصول الدين الذى يعبر عن التصور للعالم، وصلة الخالق بالمخلوق، الأساس النظرى للمجتمع الجديد، ففي أصل التوحيد اختارت السلطة تصوراً لله وختم مصطلحها، ويدافع عن تصورها، ويشرح لبقائها حتى لا يهدو الفرق وانحساراً بين صفات الله وصفات السلطان، فالله هو الموجود بذاته مثل السلطان، الأول منذ الأزل مثل السلطان الذى كان على مرعد مع القدر منذ القدم، أرسله العناية الإلهية لإقناذ الوطن، وهو الباقي إلى الأبد مثل السلطان مدى الحياة، هو السرمدى الأزل الأبدى



عباس المصفا



عبد الرحمن الشيرازى

مثل السلطان الذى لا شعب قبله ولا شعب بعده، فهو أب الشعب ولا يبقى الشعب بعده. والله لا يشبهه شيء، منزه محال، واحد، وكذلك السلطان، مفرد بصفاته، لفرق البشر، لا يوس له مفول. علم الله مطلق، لا تخفى عنه حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس، ولا ورقة تسقط من شجرة، وكذلك عين السلطان لا تخفى عنها خافية، كل شيء لديها مسجل في كتاب مبين أو على شريط تسجيل سرى بلا إذن استراقا للسمع على الحرمان، ممسكت الدنان، حركاتهم وبسكاتهم، في السر والعلن، في الأسكن العامة وفي حورات النوم، لعين السافرة، لا فرق بين عين الله وعين المممس. هل هذا هو العلم الإلهى الشامل المحيط لم عيون السخاريات وأجهزة الأمن؟ والله قادر على كل شيء مثل السلطان، يعز من يشاء، ويذل من يشاء، يحى ويميت، يعين ويقبض، يحارب ويماتم، يعادى ويصالح، ولا محقب عليه ولا مرجع من مستشار أو قوى سياسية

أو شعب، كلاهما على كل شيء قدير، حى لا يموت. إن مات السلطان بشخصه فإنه لم يمت بترائه وفكره، بوزلته وطبقته، الإمامة قائمة مدى الزمان، والملوك والأمراء والعسكر والجدد هم أولو الأمر مهما تغير الحداث. الله يسمع ويصبر كالسلطان، ويتكلم ويورد مثل السلطان. كلام الله مثل خطبة السلطان، تحسيف الآلام، وتنسج الكروب، وترواس الأحرار، وتعد بالخلاص القريب، وكلام الله قديم بقاءه ولغظه، لا دخل للبشر فيه، قارنا أو مقروءا، مطوا أو نالها، مكتوباً أو كتابياً، ولا فرق بين أسماء الله الحسنى وأسماء السلطان، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر لله، والعزوى المنقذ المخلص، القادى الرئيس، اللهم المتحضر، العزيز، الرطوى، الغفور، المجاهد، الصبر، المشيد بالسلطان. هذا هو ثراث السلطة الذى عرف في تاريخ العقائد باسم عقائد الأشعرية، الإيديولوجية الدولة السنية للقائمة.

ثم أفرزت المعارضة ثراثاً مضاداً دفاعاً عن حقوق الشعب، فساله ذات وصفات وأفعال، ليس هو السلطان كامل الأوصاف، بل هو الإنسان ذاته الموجود المتعالى، المتفرد الواحد، الذى له حق العلم والسمع والبصر والتكلم، الذى يقدر على الفعل، ويورد ما يقصد، وهو لى الذى يدافع عن حقوقه قبل أن يقوم بواجباته، فالإنسان هو العالم القادر الحى، السميع البصير المتكلم المريد بالمعققة والله كذلك بالمجاز، قياساً للغاب على الشاهد، والقرآن مقروء بالصوت، مثل اللسان، محفوظ في الذاكرة، مفهوم بالعقل، محدث بالحرف، منزل على زمان ومكان وبالتالى فهو حادث، يقدر الإنسان على إعادة إنتاجه بصوته وفهمه وتذكرته وعقله (٤)، هذا الثراث الإنسانى الذى دافع عنه المعتزلة والصرفية والفريقين والهندسون في الإلهيات هو الذى تم استعباده، وضنوة مؤامرة الصمت عليه، ولم يتم الحرف عليه إلا من خلال روايات الخصوم. ابن الرواندى ملحد، والمعتزلة مجوس هذه الأمة، والصوفية يقولون برهقة الوجود والاتحاد والعلو، ويستحقون الصاب والحق كالحلاج والمهرورى. ويذبح

تسارث السلطة وتسارث المعارضة



الجهد بن درهم من أوائل المعقولة بعد صلاة عيد الأضحى بدلا من الكلب يبد الإمام وهو بين المسلمين.

وفي أصل العدل اختارت السلطة أن يكون الإنسان بلا حرية وبلا عقل، قاله هو المصوره المثلثي للسلطان، هو الفاعل الحق وغيره الفاعل بالمجاز. وهو الذي يعطى العباد اليقين بالمثل لتصور العقل وهو الرأى. الله هو الذي يهدي ويضل، ويوقظ ويخدر، ويسدد ويصد، وهو الذى يحدد الأجل والأزاق والأسعار والفقر والغنى. لا يتم شيء في العالم إلا بآله. الله هو الذى يعلم، وفوق كل ذى علم علوم، وهو الذى يرعى مصالح العباد دين أن يتحدد بفاية أو صلاح، ولا يجب عليه شيء بل هو السوجب لكل شيء.

وفي مقابل هذا التسارث نشأ تراث المعارضة لإثبات حرية الإنسان وقررت على النظر العقلي المستقل، فالإنسان صاحب أفعاله، له استطلاع قبل الفعل، ومع الفعل، مسئول عن أفعاله، تتحدد الأجل بالأعمال، وتتحدد الأزاق بالأعمال، وتتحدد الأسعار بتوازن السوق. يتبنى بالمستقبل ويخطط له، ويعيش في عالم قائم على الثاقبة والصلاح. التناقض والتكليف جزء من الواجهات العقلية، وتساون العدل عمام وشامل في الكون، والمؤمن عن الآلام ضروري لإقامة العدل

في الدنيا قبل الآخرة، فتحسم السلطة المعارضة بأنها تقول بالجواب على الله، والله لا يجب عليه شيء مثل السلطان، وبأنها تحكم عقلا في الكتاب، ولكتاب لم يفرط في شيء مثل خطاب السلطان، وبأنها تكتف من القدرة الإلهية لتشاملة، وبأنه الإنسان، والسلطان أمق بالتأليه، وبأن فكرها مستورد من البراهمة والصوب، وليس فكر موروثا أصيلا، نابعا من الكتاب والسنة مثل فكر السلطان^(٥).

وفي التبروات يدافع تراث السلطة عن الليرة التي بها سلاح للعقل وكما للبشر، وعن المعجزة كدليل على صدق الليرة، وعن للكرامة والولاية والرؤية الصالحة كدرجة من درجات النبوة، ويدافع عن عصمة الأنبياء مثل عصمة السلطان، فإذا ما دافع تراث المعارضة عن سلطة العقل والاستقلال بالرأى وأطارد قوانين الطبيعة، وأن صدق الليرة في ذاتها، وللتحقق من صدقها بالتجربة في الحياة العملية اتهمت بالأفكار المستوردة من البراهمة والصباغة، فمصارها الفكر وسيلة لمصارها السياسي، وفي السعد تدافع عن لموم وعذاب القبر، وتكر وتكر، ترغوبا للموافقين، وترهبا للمخالفين، وتخشع للعدل والظلم في الموضع والشفاة والمصراط والميزان والتم واللوح المصفوظ، فالموافق للسلطة المزمون يتزلفها ويشرب من الموضع ودجب له الشفاة والعفو، والمخالف لها والرافض له يمتع منه، ولا شفاة ولا عفو له، والموافق للسلطة وجو، والمخالف لها يهلك، الموافق في الجنة والمخالف لها في النار. فإذا ما دافع تراث المعارضة عن قانون الاستحقاق، ورفض الشفاة والبشارة، وأقام العدل كقيمة في حياة الناس دون تشخيص له بالصور وتوسيد له في الأشياء كان حجرا على الله وتبديدا للسلطان الذى يثيب من يشاء ويحاسب من يشاء، وعذب من يشاء، ويعفو عن يشاء^(٦).

وفي الإيمان والعمل أقفز تراث السلطة أن الناس مؤمنون بالقول بجمعة الشفقين، والعمل مؤجل بعد الإيمان في الفعل إلى يوم الحساب حتى يفعل السلطان ما يشاء مادام يقول لا إله إلا الله، ويفعل الناس ما يشاؤون

مادامت الأفعال ليست مقياسا للإيمان، فلا يعود هناك مقياس للصواب والخطأ، فيحكم السلطان ويطيع الناس، فإذا ما أقفز تراث المعارضة أن العمل جزء من الإيمان، وأن من لا عمل له لا إيمان له سواء عند الحكم أو عند المحكوم اتهمت بالفروج على الإمام والذرة على الحكم وتضييق رحمة الله التي وسعت كل شيء.

وفي الإمامة أقفز تراث السلطة معنى كليا بأن الإمامة في فريق إلى يوم الدين حتى لا تفرج السلطة عن القبيلة أو الطائفة أو الطبقة أو العسكر كما هو الحال في هذه الأيام، وأن نظام الحكم يتحدد بصفت الحاكم، إلى صلح الحاكم صلح الحكم، فإذا ما أقفز تراث المعارضة أن الإمامة وظيفة وتقتلما من هو قادر على تحمل المسؤولية، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، وأنه قد يكون عبدا حبشيا، ففي هذا الوقت، والتاريخ أصبح الحكم خروجيا على السنة، وإنكارا للحديث، وشقا للأمة، وشقا لمصا الطاعة^(٧).

وفي علم أصول الفقه أقفز تراث السلطة أن الأولوية للنص على المصلحة. فالدين غاية رابح وسيرة، حثيثة في ذاته وليس صلاحا للعباد، والله أعلم به وليس للبشر ورفض التحليل والقياس. فالملصوص غير محلة بل تبهر عن إرادة الله، الصورة العقلية للسلطان، وأن الواقع لا يقدم جديدا حتى نهاية الزمان، وأنه لا يخرج عما ورد في النص، وأن السنة متضمنة في الكتاب، وأن الإجماع متضمن في السنة، وأن إجماع كل عصر سابق ملزم للمصير اللاحق، وأنه لا اجتهاد فيما فيه نص، وأن الحكم بالصلاح المرسله هي ورفض. فإذا ما أقفز تراث المعارضة أن الأولوية للمصلحة على النص، وأنه لا ضرر ولا ضرار، وأن الضرورات تبيح المحظورات، وأثبت التحليل في الأحكام، وأن النصوم لم تطف كل شيء، وأن الواقع متجدد، وأن السنة اجتهاد وقياس على القرآن في وقائع متجددة، وأن الإجماع اجتهاد جماعي في واقع متجدد، وأن لكل عصر إجماعه، وأن الاجتهاد مفتوح إلى آخر الزمان، متجدد بتجدد الواقع اتهم بالفروج

على السلة، والتضحية بالذئب، والحكم بالهوى، والقول بالرأي، وترك الأثر، فيبقى للنص وتضيق المسلمين، ويقرأ الناس ليخافوا في المساجد وقبر نابليون يتساقط عليها، ونحتمى بالصوم، ويدخل للصوم.

ويبرز ثراث السلطة قواعد لتفسير النصوص لمنع التحول دفاعاً عن الحرية والالتزام بظاهر للنص حتى تقرى شوكة السلطة، فأعطى الأولوية للظاهر على المبدأ، والحقيقة على المبدأ، والمحكم على المبدأ، والمبين على المبدأ، والمقتد على المبدأ، والخاص على العام تمهيداً للتحقق على الناس وتأكيده على حق السلطة وحدها في التفسير المعرفي ضد دليل المعارضة. فإذا ما قامت المعارضة بالتأويل فمفسداً عن المضمون، وإبائنا لمصالح الناس، وتأكيده على التعددية في الفهم وفق الاختلاف، وأعلنت الأولوية للمسؤول على الظاهر، والمجاز على الحقيقة، والمشابه على المحكم، والمكمل على المبين، والمطلق على المقيّد، والعام على الخاص (إضاحاً لاختلافات الفهم وتبيان التطبيق، اتهمت بهم الشرعية وإنكار حقوق الله وإسقاط الأحكام).

ويلتزم ثراث السلطة أحكاماً للتكليف، ويقتن للناس الحلال والحرام، ويقسم أفعال العباد إلى أمار ونوا، ففروض ومحرمات حتى لا يبقى للإنسان شيء يفعله بالطبيعة حيث تكمن شرعية الفعل في ذاته ومن دخله دون أن يفرض عليه حكم من الخارج حتى يأبى الإنسان بأفعاله عن حرية وطبيعة وليس جبراً وضرورة، وكأنه آلة طبيعة مهمتها التنفيذ باسم الشرعة. كما جعل ثراث السلطة هذه الأحكام التكليفية الخمسة تتعدد بفرونها وعقايها في الآخرة وليس بضررها ونفعها في الدنيا حتى لا يكون عليها نقد نكالي باعتبارها أفعالاً إنسانية حرة. فإذا ما دعا ثراث المعارضة إلى الفعل الطبيعي الحر، فالطبيعة خيرة، والشرعية زلزال لها، وأن الحرام معناه للطبيعة، والقرص مراقب لها، وأن المكروه اختيار سبى حر للممن على التقي، وأن المندوب اختيار حر لإجابه للنص على التقي، وأن الأعمال الطبيعية الحرة لا تحتاج إلى قرأتين من خارجها حتى يلقى

الإنسان بنفسه، وتصبح الشرعة عامل تحرر وليس أداة قهر. فالأحكام التكليفية أفعال طبيعية جرة للإنسان وأبى بها في العالم المحيط كآفاق للفعل، اتهمت بالإباحية والفوضوية، وتكتم الهوى والغرض في الشرعة حتى تنقل للشرعية أمار ونوا في يد السلطان كأداة للقهر الاجتماعي.

ويجعل ثراث السلطة الأحكام للشرعية مجرد تعبير عن الإرادة الإلهية. فالحاكمة لله بصرف النظر عن وضع هذه الأحكام في الواقع الاجتماعي وكأنها مجرد سيوف بنائة مهمتها قطع الأيدي والرقاب، وكلها كلها حدود وضوابط وكفارات، وإجبات دون حقوق، فإذا ما أقرز ثراث المعارضة أن أحكام التكليف قبالة على أحكام الوضع، وأن الشرعية وضعية تقوم على أوضاع في العالم وأركان في الفعل ويكاد في المجتمع، فكل حكم له سبب وشرط ومانع، ويمكن وتيقنه عزيمة أو رخصة طبقاً للقدرة الإنسانية، بشكل صحيح أو باطل دفناً للفعل والتفكير، تهم بله ماركسية ومادية وضعية وعلمانية وإنكار للمصدر الإلهي للشرعية، فسبب تحريم الجمر السكر، وشرط قطع يد السارق ألا تكون السرقة بظلم الجور أو البطالة أو الحسد الاجتماعي في مجتمع، السرقة فيه أمد مصادر توزيع للثروة، وأن يطبق الحد على الفنى قبل الفقير، وأن الجفاف والجور والقمع موانع لتطبيق حد السرقة، وأن الإثارة الجنسية في أجهزة الإعلام وأزمة السكان وغلو المهور وأسعار الأثاث قد تكون موانع من تطبيق حد الزنا، وأن الرخصة تأخذ للثروات للفعل في الاعتبار قبل الفعل، وأن سمة الفعل في الدنيا والمضمون وليست في الشكل والصورة.

كما يقر ثراث السلطة أن للشرعية إما هي مجرد أحكام بلا مضمون، أمار بلا أهداف، طاعة بلا فهم. فإذا بينت المعارضة أن للشرعية وضعت ابتداء على المصالح العامة والضروريات الخمس، الدفاع عن الحياة (النفس)، والعقل، والحقيقة (الدين)، والكرامة (العرض)، وإسالم وبى مثل حقوق الإنسان الطبيعية في الحياة والمعرفة وقوله

والكرامة الوطنية والثروة، فالشرعية وضعية تقوم على الدفاع عن حقوق الإنسان وأبى عن حقوق الله، وأن مقاصد لشارع هي العفوق وليست الواجبات، وأن مقاصد الشكف الثانية فبالأعمال بالنيات، وليست بالأفعال والارجوم، اتهمت بإبطال الشرع، ولتقف الحدود، وتبقى السادة والإحاديث).

وفي علوم الحكمة أقرز ثراث السلطة أن الوحي أعلى من الفلسفة، وأنه يتضمن فلسفة الخاصة، ولا يحتاج إلى فلسفة أخرى وأداة عليه من الخارج، وبرز جيب أساليب للقرآن على منطق الويوان، وأن البلاغة الشرعية والذوق السليم يندرجان عن العقل، والفلسفة قد كذبوا في قضايا كبرى ثلاث: قدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، وإنكار حشر الأجساد، وضلوا في منع عشرة قضية مسددة أخرى كما بين الغزالي في نهجته للفلسفة، وإذا كان صواب المنطق لا يعادل صواباً معاللاً في الطبوعات والإلهيات فقد أتى الدور على المنطق بعد ذلك، فمن شطقت زندق، وأن الفلسفة أس السفة كما هو الحال في نظري ابن الصلاح.

ثم جاء ثراث المعارضة لوطى من شأن الفلسفة، وجعل الفيلسوف مثل النبي، يستقى حكمه من العقل الفاعل، إنما الفرق في طريقة التعبير والتصوير. يرى الفيلسوف العقلاني ذاتها اعتماداً على العقل والفلسفة الخاصة، بينما يستعمل النبي الصور والخيالات اعتماداً على السخيلة وإمضاطة العامة. وأزل الفلاسفة للنصوص حتى تتفق مع أحكام العقل ضد ثراث السلطة الذي يفسر للنصوص تفسيراً حرفياً حقيقياً حتى ولو تعارض مع العقل. كما أقرز ثراث المعارضة، ابن رشد فزوجاً، قدم العالم ضد الثنائية التقليدية في نظرية العقل، فاتهم بالكفر، وحرق كتبه في ميدان قرطبة. وكان الرازي قد قال من قبل يقدم الجواهر الخمسة إقراراً فبدأ التعددية فاتهم بالإحاد، وحرق كتبه، وحارل ابن الراوندي تصويل الفلسفة إلى علم دقيق فاتهم أيضاً بالإحاد. وأصبح العلم الإلهي الكلى نموذجاً للعلم الاستنباطي العقلي الشامل في مقابل العلم الجزئي الاستقرائي. كما

تراث السلطة وتراث المعارضة



أصبح المعاد روحاني وليس ماديًا شيفيًا، فاتهم ابن سينا بإنكار البعث وحفر الأجساد. كما مات ابن باجة مسمومًا لأنه أراد جعل الإنسان متوحدًا بغير أمره بلا سلطان عليه.

وفي علوم التصوف أفرز تراث السلطة إجماع علوم الدين، كأندولوجية لتعامة حدث على الطاعة والولاء لأولى الأمر، وتصلبها قوم الزهد والورع والصبر والتقوى والرضا والتسليم كما هو الحال في المقاتلات، وتضمنها في الصحو والتسكّر، والفجبة والحشور، والهيبية والأضى، والخوف والرجاء، وللفقد والوجد كما هو الحال في الأحوال، بين التزويب والتدريب، بين عصا الوليد ونهب المعن. فالتغيز في الداخل وليس في الخارج، في الفرد وليس في المجتمع، عن طريق القلب والذوق وليس عن طريق العقل والإحساس، إلى أعلى وليس إلى الأسفل، خارج للعالم وليس فيه. تكن المزالى عقائد الأشعرية كأندولوجية مطلقة للسلطان، يفعل ما يشاء، وتكن التصوف كأندولوجية للطاعة حتى تستكين وترضى، فبشأن الحكم المستحكم يربط النظام وهو ما نصلى منه حتى الآن^(١).

ثم رفض تراث المعارضة سره استخدام للتصوف لطاعة الحكام أو لاستغلال العامة. فتحول التوحيد إلى حول، وأطلق الصوفي لسانه ليحذر الحكام ويحذر العامة، وقاد

الحلاج ثورة للقرملة، فسلّب بدعوى الخروج على الفرج والكفر المصراع، وقتل المشهور بدي لأنه خرج على الخطاب الزمعي المأوف، ودعا الناس إلى الخروج على فكر الفقهاء، وإلى ضرورة التوغل في التلذذ والبحث، وكثر ابن عربي لأنه وحد بين الحق والخلق ضد ثلاثية تراث السلطة حتى تظهر فاعلية الإله في الكون، ويقرب الكون من الله^(٢). وخرج للصوف من الزلوية إلى الزباط في المهدي في السوئلن للجهاد ضد الإنجليز، وفي الصوفية في مواجهة الآخر في ليبيا، وفي الحركة الإسلامية في فلسطين، وأصبحت التجربة الصوفية عند محمد إقبال عنوانًا للذاتية الفردية والجماعية ضد التبعية للغرب. ومازالت الطرق الصوفية في السودان قادرة على توير الشعب إذا ما خرجت من سيطرة الحكام.

والمعلم للثقافة هي عصائد تراث السلطة لأنها وثيقة السلطة بالدين والثقافة الشعبية. وهو تراث المساجد ومعاهد العلم والجامعات الهندية في الأزهر والزيوتلة والقروين وقم وصعاء، فالقرآن وحى من الله لا حلة له بالديانات المعروفة في الجزيرة العربية ولا بعقائدها ولا بأفكارها ولا بسجع كهانها. أسباب للزول، لا تحي أكثر من خصوص السبب وعموم الحكم. و«الناسخ والمنسوخ، لا يعنى أكثر من تدرج الحكم في وقت معين وليس في كل وقت، خلا التكوين والجمع من أي دافع سياسي أو صراع على السلطة أو إقرار لسيطرة قريب، أما تراث المعارضة فإنه يضع للقرآن في إطار تاريخ الأديان، السبابة لعبادة الأسماء، والفعلية، وإمال اليهودية والفرق النصرانية، ويؤكد في أسباب الذل، على أولوية الواقع على الفكر، وأن الروي هو إجابات عن أسئلة في الواقع، وطول لمشاكل اجتماعية، يصل الإنسان إليها ببخله كما كان يفعل عمر^(٣). والناسخ والمنسوخ وطيان التطور في الشريعة، ليس فقط في وقت النسخ بل في التاريخ مادام الزمان قائما، فالتطور والتغيير في بنية الواقع والمجتمع، وللشريعة توكب هذا التطور إلى مالا نهاية. والتكوين إنما كان

تأكيًا لسلطة قريب ولهجتها على سائر القبائل في صراع سياسي على السلطة.

وفي علوم الحديث، يعطى تراث السلطة الأولوية للسند على المتن، ويجعل صحة السند شرط صحة المتن، وهو ما يسمى بالنقد الخارجي. والصحيح منه المتواتر المنقول لفظًا ومعنى بلغة القول. وهو مصدر ثانٍ للتشريع بعد المصدر الأول وهو القرآن. ويسمح بالعمل بخبر الواحد، نظرًا وعملاً، ولا يرى غصانة في قبول الروايات الشعبية عن الأخريات ومشاهد القمامة والإساءة والمصراع تملأ أنوار العامة، بينما يعطى تراث المعارضة الأولوية للمتن على السند، ويجعل صحة المتن في اتفاق مع لفظ والواقع، وهو ما يعرف بالنقد الداخلي. ويقيم التواتر إنما يرجع إلى شروطه وهي تعدد الرواة واستقلالهم، وتجانس انتشار الرواية في الزمان في الذور والانتشار، والإخبار عن حسن، والأحاديث مرتبطة بأساليب البلاغة العربية وبهمزة أمثال العرب، وأنه إعادة لبناء الثقافة الهاجالية في مظومة جديدة لتليم مثل «النصر» أخاه ظالمًا أو مغلوبًا، في الهاجالية وأن نصر الظالم يمنعه عن الظلم في الإسلام. وقد دخل الخيال الشعبي في كثير من رواياته في القرن المتأخرة كجزء من الأدب الشعبي. وهو مجرد بيان وتفسير للمصدر الأول، وليس مصدرًا مستقلاً للتشريع، فبمع تكفير سيد قطب وقاسم أمين في مصر، وقاسم أحمد في العراق.

أما علوم التفسير فقد أفرز تراث السلطة للتفسيرات التاريخية والفقهية والفقهية والعقائدية لعهد أكبر قدر ممكن من التفسيرات المستقاة من الإسرائيليات أو من تاريخ الهاجالية لتفسير النصوس دين أية إشارة للواقع الاجتماعي للمفسر، فالنص لا شأن له بالواقع الذي تنميط عليه السلطة، ولا يتوجه نحوه بالنقد والتغيير ففاعة عن النظام القائم، وهي التفسيرات الطولية التي تبدأ بالفاتحة وتنتهي بسورة الناس، تنقطع فيها الصنوعات، وتكترأ فيها للتفسيرات. الغاية منها إيراد براعة المفسر وإعتراب الناس، إبعاداً لهم عن الحكم، أما تراث المعارضة فإنه يقدم التفسير الاجتماعي مثل «تفسير

المعانى لرفيد رضا ابتداءً من عالم محمد عهده، وفي ظلال القرآن، لعبد قطب لتدقيق الواقع الاجتماعي وعرضه للتصويع على الحاضر وليس على الماضي من أجل تغيير الأوضاع السياسية والاجتماعية العالية والإسهام في الحركة الاجتماعية والسياسية. وبعض منها تفسيرات عرضية تجمع للتصوير المتفرقة في الموضوعات الواحدة وتصورها مما لا يلائم على بنية الموضوعات وتركيبها في تصور الإنسان والمجتمع والتاريخ، وهو ما ساءه ما يقابل الصدر والتفسير الموضوعي للقرآن، (١٧).

وفي علوم السيرة شخص ثراث السلطة علوم الحديث في شخص الرسول، وتحول القول إلى فعل، ولابد إلى شخص مما يقضى فيها عبادة الأشخاص في ممارسات اليومية وفي نمطها الاجتماعية وفي مؤسساتها السياسية. فالرسول معجز قبل الميلاد، تكتيا لطبيعة بعوله، ومعجز بعد الميلاد بمثل المعجزات الصحراوية التي تنسب إليه، ومعجز بعد الوفاة بظهوره للأولياء وشاهداته يوم القيامة. تنضم الشخص على حساب الفكر، وكثرت المذاهب وأنشئت الأجنحة، وأخذنا بأصول الله، حتى تحول إلى وسيلة بين تلقى وخلق، بين الرب ولعبد كما هو الحال في التراث الشعبي.

أما ثراث المعارضة فيحرص على الهدأ دون الشخص، وعلى بيان الجوانب الإنسانية العادية في حياة الرسول، وأكل الطعام ويشي في الأسواق، أين امرأة كانت تملك للتعب، ما هو إلا مبلغ للرحمة، وممن عنه الناس، من كان بعيد محمدًا فإن محمدًا قد مات ومن كان بعيد الله فإن الله حي لا يموت، ودون إطراره له كما أظهرت التصاريح عيسى ابن مريم حتى عبته. هو عربي قوم يجمع بين القبائل، ويأخي بينها، ويظهر للكمية، ويبني للدولة، يمكن أن تصاد قراءته في كل عصر طبقاً لاحتياجاته، فهو الليبرالي المتخلف من الحرية كما هو الحال في، وفي منزل الوحي، محمد حسين هيكل، وهو الاشتراكي المذاهب عن الفسفرة في، على هامش السيرة، لطف حسين، وهو رسول الحرية في

محمد رسول الحرية، لعبد الرحمن الشوقاوي، وهو إبداع ذاتي وصغيرة خالصة في عبقرية محمد للعقاد (١٨).

وفي علوم الفقه يعطى ثراث السلطة الأولوية للمبادئ على المعاملات، ويبدأ بالظواهر والمسلات والصيغ والركائز، والج، ويفصل فيه المبادئ، أما المعاملات فتأتي في الدرجة الثانية لاختصاراً وحذفاً. فتم فقه الأشكال والرسوم وللشاعر وليس فقه المجتمع والتمعية، أما ثراث المعارضة فإنه يعطى الأولوية للمعاملات على المبادئ من أجل تنميط المجتمع وبناء الدولة، يقدم فقه الاجتماعي والسياسي وليس فقط فقه المحض والفلسفي.

وقد كانت العلوم العقلية باستمرار موضع شبهة من ثراث السلطة، وكانت العلوم الرياضية والطبيعية انتهاكاً لحرمة الأسرار الكونية. فاستشهد ألوغ بك مؤسس مرصد سمرقند، وإمام جابر بن حيان بالسحر لأنه اشتغل بالكيمياء. لذلك لم تستقر هذه العلوم في وجداننا القومى، ولم تصبح جزءاً من موزوننا الثقافي مثل العلوم الكونية.

والآن، قد يكون سبب أزمةنا الحالية في ركود مجتمعاتنا، والثبات الاجتماعي، والردة للثورة المضادة، خطوة إلى الأمام وخطوتين إلى الخلف، هو أننا نريد تفسير الواقع الاجتماعي بخرات السلطة السائد في أجهزة الإعلام وتحت سيطرة الدولة، والوجه الأول لمتاح للتعليم، والرافد الرئيسي في الضرورية الثقافية الشعبى حتى أصبح جزءاً من تصورنا للعالم ويكنه هو التراث كله ولا بد من ذلك. ومن لم تلمسنا الدولة لاستحباب النظام وسيادة الأمن دوناً حاجة إلى أجهزة لذلك الغرض. فالعالم شكله مفروضاً هرمي، له قمة وقاعدة، أعلى وأدنى، ويقوم على التدرج. وقد يكون أحد أسباب ضعف المعارضة هي أنها أيضاً تخاضق لسلطة بتراث السلطة. فنشأ أحزاب المعارضة، إسلامية أو ماركسية أو قومية أو ليبرالية، بأشكال الهرمى المتشابهة نفسها. وبالتالي يتسلط على الشعب ثراث السلطة مرتين، مرة من الحكم ومرة من المعارضة.

فهل يمكن لثراث المعارضة أن يكون بديلاً عن ثراث السلطة وفي وجداننا القومى، حتى لا يكون الإبداع الذاتي الحر موضوع اتهام بالكلر والإلحاد؟

الهوامش

- (١) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، الجزء السابع: البهيم واليهام في الفكر الديني، مدبولي، القاهرة، ١٩٨١.
- (٢) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، السجد الفلسفي: الإيمان والعمل والإمامة، ٢٠٠٠. قري المعارضة من ١٩٩٠ - ٢٠٠٠، فقرة السلطان من ٢٠٠٠ - ٢٠٠٠، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨.
- (٣) المصدر السابق، خلاصة من الفرق المتفككة إلى فرقة قريظة، أولاً: مقدمة، هل يجوز تكفير الفرق؟ من ٢٠٠٠ - ٢٠٠٠.
- (٤) المصدر السابق، السجد الثاني: التوحيد، ربما: إلهيات أم إصنافيات من ٢٠٠٠ - ٢٠٠٠.
- (٥) المصدر السابق، السجد الثالث: العدل.
- (٦) المصدر السابق، السجد الرابع: الثورة والعداء.
- (٧) المصدر السابق، السجد الخامس: الإيمان والعمل والإمامة.
- (٨) حسن حنفي: علم أصول الفقه في دراسات إسلامية من ٢٠٠٠ - ٢٠٠٠، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨١.
- (٩) إلهام علم الدين أم إلهام علم الدنيا في، الدين والثورة في مصر، الجزء الرابع، الدين والثورة القومية من ٢٠٠٠ - ٢٠٠٠.
- (١٠) محكمة الإضراف والمعلوماتية، في دراسات من ٢٠٠٠ - ٢٠٠٠.
- (١١) انظر دراستنا: الوحي والواقع، دراسة في أساليب الأدول، ورقة مقدمة إلى الجمعية العلمية المصرية، ١٩٨٨، الإسلام والمجتمعات من ١٩٩٠ - ١٩٩٠، دار الفكر، لندن، ١٩٩٠.
- (١٢) انظر دراستنا: مداخل التفسير ومضامين الأسس في، الدين والثورة في مصر، الجزء السابع: البهيم واليهام واليهام في الفكر الديني، من ١٩٩٠ - ١٩٩٠، اختلاف في التفسير أم اختلاف في المصالح؟ من ١٩٩٠ - ١٩٩٠، ربما: هل لنا نظرية في التفسير؟، أيها أسبق نظرية في التفسير أم مشروع في تحليل الفترات؟، عهد إلى المنهج أم عهد إلى الظهور؟، في قضايا محسنة، الجزء الأول في فكرنا للمفسر من ١٩٩٠ - ١٩٩٠، دار الفكر المصري، القاهرة، ١٩٩٠.
- (١٣) محمد الشخص أم الهدأ، الدين والثورة في مصر، الجزء السابع: البهيم واليهام في الفكر الديني من ١٩٩٠ - ١٩٩٠.

تمهيد

الكتاب المعلن به: «تراث العبيد
ق في حكم مصر المعاصرة»
دراسة في علم الاجتماع التاريخي،
«للدكتور» ع. ع. والصادر عن المكتب
العربي للمعارف بالقاهرة عام ١٩٩٥، كتاب
بالغ الطرافة والغرابة معاً.

وهذا الكتاب يذكر من متن في ١٢٤
صفحة من القطع المتوسط، ويردقه المؤلف
بملاحق تتضمن نصوصاً ذات دلالة
وطبقات عليها (بحسب عبارات المؤلف
ذاته)، تتكون من ستة عشر نصاً معظمها عن
كتاب واحد هو: «الدهم للزاهرة في ملوك
مصر والقاهرة لابن تقي الدين بردي
الأنابكي ٨١٣ - ٨٧٤ هـ» ومنها
أربعة لصوص منقولة نقلاً مطوّلاً عن كتاب
«لويس عوض»: «أوراق العمر»؛ ونص
قصير عن كتاب لإعتماد خورشيدا
(مكّيّا): «حكايتي مع عبد الناصر»؛ ونص
آخر مطّول عن كتاب «جيهان السادات»:
«سيدة من مصر». وأما الملحق الثاني للكتاب
فتمت عنوان: برنامج مقصّل لشغل المساجد
في غير أوقات الصلوات لتكون مدارس
لتدريس مناهج وزارة التعليم وتمت إشرافها
ويقع هذا الملحق الثاني في ست عشرة
صفحة؛ ثم الملحق الثالث، ويتضمن - كما
يذكر المؤلف - ترجمة باللغة العربية لما
يسمى «بفرمان كلخانة» أو خط كلخانة؛
الصادر عن الباب العالي في ٤ نوفمبر ١٨٣٩
لتحديث الدولة؛ ويقع هذا الملحق في سبع
صفحات. وأخيراً الملحق الرابع تحت عنوان:
«مصر والقرن الواحد والعشرين» وهو عبارة
عن مقتطفات من محاضرة لـ محمد
حسّين هيكل بال عنوان نفسه، ويقع في
ثلاث صفحات.

لماذا الكتابة عن الكتاب؟

تثير بعض الكتب بعد صدورها نوعاً من
الفضول حتى إذا لم تنصم بالرسالة العلمية.
وفضول القراء فضول محمود بحسب الأصل،
بيد أن هذا الفضول إذا انتشر ببعض الاستفراب
والتمجّع، أضاع من الضرورى التنصّد
للسل المنشور بكثير من الحرس والدقة.

وبالنسبة لهذا الكتاب الذى تنصّد له
بدراسنا المائلة هذه، فهو من هذا القبيل، فقد
أثار منذ أوائل العام الحالى ١٩٩٦ نوعاً من

تراث العبيد فى حكم مصر المعاصرة

الصدود بين الحقيقة والوهم وبين الرصانة واللفو

على فهمي



المعرفية لهم في بؤرة اهتماماتنا المعرفية والوطنية ودراساتنا السابقة والحالية^(١).

وعلى هذا ففسوف تكون دراستنا المأثلة في مسجلين على التوالي : نتناول في المبحث الأول منها ملاحظاتنا النقدية على الكتاب من حيث الشكل، بينما يركز المبحث الثاني على ملاحظاتنا النقدية على الكتاب من حيث الموضوع أو الموضوع، لم نغف عن بقية بأمه الإحالات والإشارات.

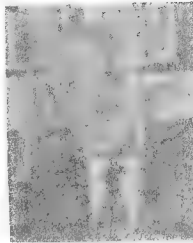
المبحث الأول - ملاحظات من

حيث الشكل

يقسم الكتاب الذي نحن بصدد دراسته والتحقيق النقدي عليه إلى سبعة فصول؛ ويأتي للفصل الأول تحت عنوان: «حكم الرقيق الأبيض في مصر» متى بدأ وكيف استمر حتى الآن أكثر من ١٢٠٠ سنة؟، «علامة الاستفهام من عندنا»، ثم يناقشنا الفصل الثاني بعنوان مشير: «الحركة الإسلامية في مصر والتراث المملوكي»، أما الفصل الثالث فيأتي تحت عنوان: «حركة التصريب والتحديث والتراث المملوكي»، والفصل الرابع بعنوان: «شخصية الدرويش في التراث المملوكي والسليمانية»، أما الفصل الخامس فتحت عنوان: «تراث الرقيق الأبيض في الاقتصاد»، ويأتي للفصل السادس بعنوان: «أما حجاب المصريين المغتربين بعضهم بعضاً في الخارج؟» «علامة الاستفهام من عندنا»، أما الفصل السابع والأخير فعنوانه: «نقل نظام المعبود البيضا والحاجة لضربة حاسمة».

وفي تقديمنا، أن هذا التصريب الذي أورد المؤلف لكتابه يتسم بشيء من الغلط ولا يتضح بالملف، نتناول الحركة الإسلامية بالدراسة - وهي حركة حديثة ومعاصرة يخصص لها المؤلف للفصل الثاني في باكورة المتن؛ بينما يقتضي المنطق - لأهمية الحركة الإسلامية ومعاصرتها - أن تقع معالجتها في خواتيم الكتاب كمجمل للنتائج الناجمة عن تراث الرقيق الأبيض أو التراث المملوكي.

كما نلاحظ أن الكتاب قد جاء خلواً من ثبوت المصادر التي رجع إليها المؤلف وإثبات المصادر بتقليد علمي بات مستقراً منذ أمد بعيد؛ وإن كان المؤلف قد أشار في بعض



محمد حسن هكال

مبهراته، في عدم السماح للمؤلف وللناشر، بجنى ثمار إضافية (بدون وجه حق)، نتيجة للترويج المصطنع للكتاب؛ إلا أن هذه السابقة في إغفال اسم مؤلف كتاب «أوليس مقالاً وليس لأسباب جدية تتعلق بالثقافة عملاً» كل هذا يدرج - لدينا وفي قناصلنا العلمية - ضرورة التصدي للكتاب ولأطروحات التي عرضها، على نحو نقدي وموضوعي.

ويضاف إلى هذا أن الكتاب يتناول موضوعات بالغة الأهمية والإثارة، لأنها تتعلق بمجمل ما يمكن أن يسمى بالوطن القومي للشخصية المصرية، وهذه المنطقة المعرفية من الثقة والشكاشك والأهمية والغفورة، بحيث لا يجدر أن يقترب منها بل أن يلجها، إلا خوفاً من راحة في الظلم والمعارف ذات العلاقة. وإذا كنا لانصف المؤلف ولانعلم شيواً عن خلفيته المعرفية والوطنية، لنعده تجهيل نفسه؛ إذ يكون ذلك؛ فإن أساليباً إضافية تقوم لترويج دراستنا هذه عن الكتاب، حتى نستطيع تقديم ما أورد المؤلف من أطروحات تراها خطيرة ومغيرة معاً. ومن حسن الحظ، فإن هذه المنطقة

اللطيف والتساؤلات والاستغراب والفصول فخران للكتاب له جاذبية خاصة تصل إلى حد الإثارة، وهو دراسة في علم الاجتماع التاريخي أجمع خلط غير مقصود بالتاريخ الاجتماعي؛ وأسير نموذج إلى هذه المزاينة نصيباً. واسم مؤلف الكتاب مجهول بحرفين فقط هما: ح. ع. وحتى الجون الثانية لاتنها نقطة تفيد لاختصار الاسم الثاني للمؤلف لا في الغالب ولا في داخل الكتاب، وقد سبق المعروف المسجلة لقب علمي له برفقه عدد الكابرين، كما يفهم من مقدمة الكتاب أن المؤلف أستاذ جامعي، بدون تحديد للجامعة التي هو واحد من أساتذتها. ولأنه في أن هذا كله، يثير في القارئ مزيداً من الفضول، كما ويشير فيه نوعاً من الحذر والشك والاستغراب، إذ لم نجر العادة أن يسدر كتاب تجهل فيه شخصية المؤلف، حتى إذا كان المؤلف بأحد غير معروف كما في هذا التجهيل المستغرب لا تتلبه للظروف الحالية للشر، بل على العكس من هذا، فإن القانون يتطلب الإبداع الرسمي والتقديم الدللي، مما يلزم الإفصاح عن شخصية المؤلف واسمه بالكامل لدى الموظفين ذوي العلاقة. ولا تفسير مقنع لدينا لتعمد المؤلف تجهيل اسمه الحقيقي أو الكامل، إلا رغبة غير مبررة في إثارة مزيد من الفضول لدى القارئ، لا لندري لأي غرض مريض، إن لم يكن لترويج الكتاب. وإذا يكون ذلك، فإن التجهيل هنا قد يمد من قبل القارئ بإضفاء أهمية مضاعفة للكتاب أو بالإيهام بأن هذا التجهيل إنما لتفادي أزمة قانونية لدى النشر، نظراً لحساسية الموضوع.

ولم تصدر تعليقات مكتوبة على هذا الكتاب، فيما نعلم - عدا بعض الأخبار هنا وهناك، وبعض المساولات لتسخين اسم المؤلف (مما نزع أنه يساعد على ترويج الكتاب)، وأيضاً عرض بجيز أستاذ متميز في علم الاجتماع بإحدى المجلات الأسبوعية العلمية وليست الثقافية).

وقد أدى هذا كله بنا، إلى ترجيح كفة الكتابة المصطنعة والتفدية معاً عن هذا الكتاب، بعد كل ما أوردنا من حواشٍ؛ فالكاتب هنا من قبيل «أفرض الكفاية» على حد العبارة الشهيرة في أصول وأدبيات الفقه الإسلامي؛ ذلك أن الإغفال، وإن كان له

تراث العبيد في حكم مصر المعاصرة



ثانياً للمتن إلى بعض مصادر قليلة بدون مراعاة القواعد المنهجية والعلمية في إثبات المصادر، وللاحظ أيضاً من هذه المصادر، أنها قليلة إلى حد اللدرة، فهو لا يكتاد ويحتمد في تدليل التاريخ الملوكي وحتى العشمانى إلا على مصدر وحيد له رجاهته، وهو كتاب:

«التجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة» لابن تغرى بردى الأتابكى ٨١٣هـ - ٨٧٤هـ، ملهورة، ومع أن المؤلف تناول في مواضع كثيرة أحداث وإشارات ولغت بمد وقاة المارخ، ابن تغرى بردى، بكثير، إلا أنه لا يتمتع للقارئ أن المؤلف قد رجع إلى أعمال شهيرة لمؤرخين لاحقين على هذه الفترة من أمثال: «ابن إياس» أو «الجهري»، في مرحلة حديثة نسبياً، كما رجع المؤلف إلى عدد محدود جداً من أعمال بعض الرحالة الأجانب إلى مصر وبخاصة في القرن الخامس عشر مثل «إدريس أقدوى»، بدون تحصيل يقتضيه وأجب الأمانة العلمية والدقة، حول مدى موضوعية ومدى استيعاب وفهم أمثال هؤلاء الرحالة لما أوردوه من وقائع أو تفسيرات تتفق بها.

ونحن نستغرب موقف المؤلف فيما يتعلق بـ «مصر» إلى المصادر وتوقع هذه المصادر وضرورة تصحيحها والثاني وعدم الشطط لدى النقل عنها، والذي يدعونا إلى مثل هذا الاستغراب أن المؤلف (وهو أستاذ جامعي كما يذكر)، لا بد وأن يكون قد ألمّ ببعض الإلمام ببعض المؤلفات العلمية في

مناهج البحث العلمى وبخاصة في العلوم الإنسانية (التي نفترض أن يكون المؤلف المجهل من أهل الاختصاص فيها)، حيث إننا وغيرنا نحرص منذ بداية تدريسنا للطلاب المبتدئين أن ندرهم على مثل هذه الأسور الأساسية والبسيطة، إن لم نقل البديهة

ولا يمكن الدفع بأن هذا الكتاب موجه إلى العامة، وبالتالي فلا يصير المؤلف أن يرسل القارئ على عواضله بدون استناد إلى المصادر المعتمدة التي قد يكون رجع إليها فالوضوح - أى موضوع الكتاب - جد في جده، وهو موضوع خطير ومعقد لا يحتمل الهزل أو إطلاق الأحكام والتصميمات في غير مواضعها الدقيقة، ومثل هذه الموضوعات التي تهم مباشرة مكونات الطابع القومى لشخصية المصرية ليست من قبيل التفرؤ سقط للقول، بحيث يصمد من يتناولونها بالتدريس إلى التحليل عن الأصول المنهجية والعلمية المتعارف عليها لدى البحث والكتابة، كما أن موضوع الكتاب من الأهمية، بحيث إن كتاباً كهذا الذى تعرض له، من المستحسن إلى حد كبير أن يسهم في تشكيل الوجدان القومى لدى الشباب بخاصة. ومن ثم فإن أى قدر من الانحياز مع القواعد الفرعية لدى البحث والنشر العلمى حوله لما يترتب عليه نتائج بالغة الخطورة والضمر.

نبقى جزئية من حيث الشكل بحسب التصدى لها ببعض العزم المطلوب أمر بالغ الأهمية، فالتكتاب في المتن، مله إلى حد التضخيم بالإهمامات الجنسية وبالألفاظ الجنسية المصرية أحياناً والتي قد تصل إلى حد البهذمة، وبالطبع فحين مع التحذر للكمال بدون أى تأثر، جللى أو غيره لدى الكتابة بشرط واضح، أن يكون لهذا التحذر مقتضى على ضرورة معرفية، فالمعرفة العلمية الصحيحة تبرز لدينا إيراد أى لفظ أو أى عبارة - حتى وإن هي خدشت حياة المثقفى الصادى - طالما يقتضى إيراد هذه الألفاظ والعبارة ضرورات علمية ومعرفية، أما وقد لجأ المؤلف إلى حشر المتن بعشرات الألفاظ والمبارات الفاحشة بدون ضرورة معرفية أو علمية، بل مجرد الدليل على فكرة مشهورة لديه ومخبر إنسان على: فإن هذا يشير - لدينا - عديداً من الانفسارات بل وسعدياً من التعليقات، وبالطبع قلن نعد إلى (عادة إيراد

الألفاظ والعبارة الفاحشة التي أوردتها المؤلف في المتن، بل نكتفى بإحالة القارئ إلى عديد من الصفحات، من بينها ص: ٢٢ - ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٦٧، ٧٢.

ويكاد يكون لوجه المؤلف إلى إيراد مثل هذه الألفاظ والعبارة عامياً في معظم جديبات الكتاب بدون ضرورة ملحة من العلم أو للمعرفة فيها نرى. ولعل هذا الصنيع - تصديداً - أن يظهر شكوكاً جدية حول مقاصد المؤلف الشعرية أو اللاشعورية، فحين نعلم من الأدبيات الرسمية في التحليل النفسى وفى علم النفس المرضى كثيراً من الدلالات التي تتعلق بالكتاب أو بالمؤلف في مثل هذه الأحوال.

كما أن راع المؤلف بإيراد الألفاظ والعبارة والإهمامات الجنسية المصرية والمستندة - قاده إلى ما يمكن أن يطلق عليه «الحكى الجيسى»؛ إذ أورد المؤلف أن كشف المالك في فناديقهم! بالقاهرة كانوا يحمدون إلى خلف أى امرأة عابرة من الشوارع حينما اتفق، لمارسة الجنس معها (ربما عليها)، وأن هؤلاء النسوة كن يرين أن كشف الشفاه عن لوجه الكثرة حرة من خلع السروال وكشف عورتهم وممارسة الجنس (غضباً بالطبع) مع المالك (انظر في التفاصيل صفحة ٧٣).

هذا الحديث المرسل غير الموقى علمياً، ليو من قبل الحكى الجيسى الذى يتم - أحياناً - بين بعض الصوام من ذوى الشهريوات الجنسية المرضية والتخويل الجيسى المرضى على أرائك المقامى والمعادن، ولاندر أن إيراد هذا الحكى الذى لا يقدم - لنا - المؤلف أى مصدر له غير رحلة «فاروق» (الحاج بوتس المصري)، بدون تحصيل أو تدقيق أو حتى مجرد تعقل، فكيف يتسنى لرحالة عابر سبيل أن يشعر على موقف المرأة الجلى عليها من لعل والحرمة على نحو ما أورد هذا الرحالة كنوع من الحكى، لاندرى وراء إيراد المؤلف لمثل هذا الحكى الفارغ، غير بعض الدوائر اللاشعورية ذات الإلحاح الجيسى.

المبحث الثانى - ملاحظات نقدية من حيث الموضوع (المضمون)

عنوان الكتاب وأيضاً المقدمة وكثير من أجزاء المتن، يوحي بأن المؤلف إنما يقدم دراسته هذه، على أنها دراسة في علم

الاجتماع التاريخي، ونحن نرجح أن المؤلف قد اخطأ عليه الأمر، فهو يقصد أنها دراسة في التاريخ الاجتماعي، فمباحث التاريخ الاجتماعي معروفة بأنها تتناول بعض القضايا الاجتماعية وأحياناً الاقتصادية في سيقها التاريخي، مع محاولة للربط مع الآتى، فلم الاجتماع بدراس الظواهر والمشاكل الاجتماعية في الواقع الراهن دراسة منهجية علمية، في محاولة نحو التخصص العلمي الدقيق والقرار بعض الحلول للنهوض أو للمعالجة. أما لتاريخ وخاصة التاريخ الاجتماعي فيقول بالدرس والبحث، وواقع كانت تدخل في مباحث علم الاجتماع في الماضي، ومع تقدم المهد أصبحت من قبيل الواقع التاريخي، فالتاريخ الاجتماعي هو علم اجتماعي في سياق ماضوي، بولما علم الاجتماع، هو تاريخ اجتماعي بحسب المال أو باعتبار مفهوم ينظر إليه في قابل الأيام. وعلى هذا فنحسب أن المؤلف قد أخطأ في عنوان دراسته وفي تقديمها لها، فهي دراسة - مهما كان رأينا فيها - في التاريخ الاجتماعي، ولعلنا نرى في علم الاجتماع التاريخي يبين.

وتقدم الدراسة على فكرة محصورة، يقدمها المؤلف على أنها فرضية علمية، أو بالأحرى هي من قبيل الفرض العلمية، وهي أن التراث الملوكي الذي استمر حاكماً في المجتمع المصري قرونًا عدة، هو الذي حكم ولا يزال يحكم أهم جديسات الحكم والإدارة والسياسة والاقتصاد جميعاً في مصر (العصور الوسطى ومصر المعاصرة) على حد سواء.

وبالطبع، وعلى الرغم من أن هذه الفكرة المحصورة التي تدبني في كل جليات الكتاب لها بعض البرجاجة، فهي لا تعد منهجياً - من قبيل الفرض العلمية المعصية، بل هي لا تعدون أن تكون من قبيل الافتراضات التخمينية غير المعصية وغير الدقيقة، ولذا أن درسي مناهج للبحث الاجتماعي العلمي، يطعن الترقق الدقيقة بين الفرض العلمي ومجرد الافتراض. فالفرض العلمي أكثر دقة من مجرد الافتراض، إذ يقوم الفرض العلمي على أساس يمكن من المعرفة العلمية المتاحة ومن الأدبيات العلمية الرصيدة، وتقدم بعض الظواهر العلمية والمعرفية على إمكان صدق هذا الفرض 1 وإن لم يحقق هذا الصدق على

صنوه الخبرة الميدانية والنظرية، أما مجرد الافتراض، فهو يحد من قبيل المحض الذي هو أقرب إلى التخمين والظن. ونحن لسنا على طول القسط - منذ المحض، فتاريخ العلم يؤكد - على ميادين العلوم الطبيعية - أن المحض حتى أدواراً بالغة الأهمية في التوصل إلى عديد من النظريات العلمية التي تسم بالوصفة، غاية ما أتى الأمر أن المحض، يتطلب أن يمر بمرحل من التدقيق العلمي المستمر، حتى يرقى إلى مرتبة الفرض العلمي، الذي يسمح باختياره علمياً وفقاً للمعالم البحثية لقراره والمتراف عليها (٧).

ومن القراءة المتأنية للكتاب الذي نعرض له، فإن قضاةنا العلمية، أن المؤلف يعمد في الفكرة المحصورة التي تمك الكتاب كله، على مجرد المحض غير المحقق وغير الدقيق، والذي يراعى إلى درجة الفرض العلمي ومن هنا تأتي المبالغة والمبالغة والاشد والأصطلاح في محط - إن لم نقل في كافة - جهات الكتاب، كما سوف يرد في قراءتنا النقدية له.

ونلاحظ أن هذا الافتراض المحسوس غير المحقق، الذي يتخلل ثانياً للكتاب كله، والذي يقوم على أن تراث الميراث الديني (المملوك)، هو الذي حكم ولا يزال يحكم كافة جهات الإدارة والسياسة والاقتصاد والمعاملات والعلاقات في مصر الحديثة، قد جر المؤلف إلى عديد من التخصيمات والمجازفات الجائرة والمغلطة، حتى إن المؤلف في انساقه الممحم لتفصيل على افتراضه المحسوس هذا، يذهب إلى حد للتصورية، فهو يقرر في صفحة ١٤ من الكتاب أن: [إننا وضعنا في اعتبارنا نماذج المملوك غير المصنفين (غير الطوائف)] أن نسبة لتمام المملوكية في مصر لا تقل بأي حال من الأحوال عن نسبة لتمام العرية). وذلك التفسير من المؤلف يأتي في أصفاء أرقام أوردها المؤلف نقلاً عن المقريزي في «الويعظ والأعبار في ذكر القسط والآثار» وأيضاً نقلاً عن ابن تفسر في «الدرج الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة»، عن المملوك الذي تترك المجلوبين إلى مصر وعندهم كما أوردها المؤلف تصور واحد وتمحيث لنا.

فضلاً عن الفكرة المحصورة (وهي غير علمية يبين) وراء تقرير المؤلف بأن لتمام

المملوكية لا تقل بأي حال من الأحوال عن لتمام العرية في المصريين، فإن هذا العدد من المملوك الديني (الترك) المجلوبين إلى مصر هو أولئك المجلوبين جناً من أجداد العرب الذين هاجروا إلى مصر حتى من قبل الفتح العربي الإسلامي، ومع جيوش اللغ وعقب وبعد الفتح، ولكن كانوا عبارة عن قبائل بأكملها وبطن بأكملها من قبائل عربية استقرت في مصر وامتزجت مع المصريين لتندمجاً حقيقاً. (٣) هذا بالإضافة إلى هجرات لاحقة كبيرة الحجم من اليمن بخصوصية إيان حكم المعز لدين الله الفاطمي، فيما عرف بهجرة الهلاليين، والتي تقدمها بعض الروايات بنحو أرمائة ألف، ويضاف إلى ذلك أن كثيراً من القبائل الصغيرة قد هاجرت في أزمان لاحقة إلى مصر بأعداد كبيرة وحتى القرن التاسع عشر.

وهنا يحول لنا أن لكتاب المؤلف المقتنع بكثرة المحصورة الحاكمة المسيطرة عليه، فنقرر وفقاً لأهم الدراسات المصرية عن العصور الوسطى وإطلاق، وهي رابعة ابن إياس الحنلي المصري، «يداع الزهور» (٤)، أن نسبة مرفضة من المملوك كانوا من المصنفين أو الطوائف أو الطوائف، وهم ممن لا يقدرون على الإتيان لأسباب طوية يقوينة محروقة. فضلاً عن أن المملوك غير المصنفين كانوا - في الغالب - من الأجداد الذين يعيشون في تكتاتهم العسكرية بمعزل يكاد يكون تاماً عن المجتمع المصري، وأن أعدداً هائلة منهم كانوا يموتون في أصفاء موكرة لأشراكهم في عمليات حربية مصورة وفي محاركة داخلية، وأن قتيلاً من هؤلاء المملوك، والذين تزوجوا من مصوبات لم تكن تهمر سلاتهم كغيرها، كانوا يقضون نعيمهم في طور الظفولة في الغالب شأن لملأ الأجنبيات عن مصر، بسبب انتشار الأريكة وعدم ملازمة الصاخ والطريف البيئية. ومن عجب أن الذي يقرر هذا هو ابن إياس وهو مؤرخ مرموق من أولاد الناس إلى المملوك من غير الجناح العسكري.

ولا مشاحة في أن هذا الذي يقرره ابن إياس، يؤكد عديد من الرحلة الأجنبيات بغضاسة بعد عهد ابن إياس، يدحض ما يحاول مؤلف الكتاب الذي نحن بصده أن يقرره من أن المملوك قد أخذوا

تراث العبيد في حكم مصر المعاصرة



بالصريات عن طريق الزواج أو غيره وأن سلاتهم بالتالي هي من المجمع بحيث تؤثر في التمسح الديموغرافي المصري الزاهي؛ مهما كانت فاعلية المأكولات والأطعمة والبهارات التي كان المملوك يتناولها أو يتناولونها، كما أورد مؤلفنا (انظر ص ١٤ من الكتاب). ويبدو أن فكرة المؤلف هذه عن الأطعمة والبهارات هي - أيضا - من قبيل العكي المصري الذي تحكمه تسيرويات وتخييلات جنسية شعورية ولاشعورية.

ومن عجب ومن أسف معاً أن مؤلفنا يتساقط بالكامل مع أطروحته للحداثة، لدرجة أن يجب عليه هذا الانسياق المسموم، حقائق كثيرة تتحلل بالواقع ويضيق لذهن والبحراني والتاريخ السندوع الطويل أصغر وبالتأقاف المعقدة الوازنة وكيف هضمها المعدة الثقافية المصرية لتكف، على حد تعبير أساذنا الجليل جمال حمدان.

وليس أدل على انسياق المؤلف الجارف وراء فكرة الحداثة المصرية، من أنه يكاد يستلج [إخواننا الأقباط] المصريين من الدلائل بالتحرك المملوكي [على أساس عصرية - بالضرورة - من عدم تصور الذراع بينهم وبين المملوك]. وهي فكرة تقوم على أساس عصري بحث (غير علمي وغير مبرهن)، ذلك أن (مصر) تحت نير الاحتلال الروماني، قد اخطت جانب قد يكن من أهلها (الأقباط) بالرومان واليونانيين، فضلا عن إمكان الاختلاط - بغير الذراع -

بالملايك (برغم كونهم مسلمين) فيما بعد. بل إن المؤلف نفسه يقرر في مواضع عديدة من الكتاب - أن إخواننا الأقباط قد ألفوا على مدى التاريخ الإسلامي في مصر قواما للوظائف العامة، مما يبرر بل ويقطع بأن التراث المملوكي في الإدارة بخاصة قد تصبب إليهم بالضرورة بحكم كونهم أغلبية للجهاز الإداري المصري في العصور الوسطى.

ولاشك - لدينا - في أن هذا التحنراب الذي أوقع المؤلف فيه نفسه، انسياقا وراء فكرته الحداثة المسمومة، يتضح في معظم جبهات مؤلفه أو دراسته، فالدراسة لتصبح بصرية لثنية لا توسعا لأطروحات العلمية من ناحية، ولدراسة تجرد إلى كدور من السفاسلات التاريخية وشذ الحقائق والمؤلف من ناحية أخرى.

ثاني - بعد ذلك - إلى عدد من الجزئيات التي أوردها المؤلف في بعض فصول كتابه كالتقارحات أملاج بعض المشاكل المجتمعية الزائدة، مثل تمويل المساجد إلى دور التعليم في غير الأوقات المخصصة للصلاة، وقد قدم المؤلف بهذا السدد عددا من الاقتراحات العملية التي نراها قابلة للتطبيق، بفرض محاصرة القيادات الإسلامية المختلفة. ونحن نوافق المؤلف على بعض أطروحاته هذه - ولكنها تتعامل عن المسكوت عنه في حديث المؤلف؛ فمادنا عن التكتل أيضا؟ وهذا يهدد أن تقدم بتسميات نراها جوفية على أطروحات المؤلف، ذلك أننا نعتقد أن المكان الطبيعي لتفكيك مقترحات المؤلف الإيجابية هذه يجر أن يكون من خلال دور التنظيم أي المدارس والمصاعد التعليمية والجامعات، خلال السلطات المدرسية، حيث يمكن - بالتصديق بين وزارة التربية والهيئات المعنية بالطفولة وكذلك المجال الأعلى للشباب، تنظيم برامج ترفيهية ونفعية وعلمية وأيضا في ميادين التربية الرياضية من خلال أبنية الدور التعليمية، أما دور الجامعة من مساجد وزوايا وكنايس وأندية، فيجدر أن تظل بعيدة كل البعد عن أي أنشطة ذات طابع سياسي أو تسييسي.

ثالثا ما أورد المؤلف بمحكمة للشارع (انظر ص ١١ وما بعدها)؛ من رأى المؤلف حول تشكيل لجان مخبرية من القضاء والشرطة لثبث الفوري في بعض المخالفات

المتعلقة بالبناء المخالف ونحو ذلك؛ فرى أن هذه الفكرة وقد سبق معالجتها - تشريعا - في بعض الدول الاشتراكية مثل الاتحاد السوفيتي تحت مسمى: «محاكم الرفاق»؛ قد فطنت في تحقيق العدالة من ناحية وفي الحفاظ على حقوق الإنسان من ناحية أخرى. وقد سبق أن تضمننا في شرح الشباب لفكرة هذا النوع من القضاء الفوري، بيد أنه قد تبين - لنا - بعد خبرات طويلة ناضجة؛ أن مثل هذا القضاء الفوري يؤدي، وقد أدى، إلى عديد من المفاسد التي تتعدو العدالة، وأنه يخل بالعقود الأساسية في الدفاع، وأنه لا مناص من اللجوء إلى التقاضي الطبيعي وإعمال القواعد القانونية الفارة والناطقة في حقوق الدفاع، في سبيل عدالة قانونية وشرعية جديرة (٥).

رابعة؛ فإن من أبرز مزايا هذا الكتاب - على الرغم من مزالقه الخطيرة والمحددة - أنه أثار ويثير عديدا من القضايا والأطروحات المتضاربة والمناقشة، بما يمكن أن يفيد في خلق تيارات من الموارد الثمينة والسبع والموضوعي، في أن -

ولله تعالى أعلم ■

الهوامش:

- (١) عمل مهم هذه الدراسة الهائلة باصفا رئيسيا ببرنامج «بحوث التاريخ الاجتماعي المصري» الذي يقوم به المركز القومي للبحوث الاجتماعية بالقاهرة، خلال الفترة من ١٩٨٤ وحتى ١٩٩٢.
- (٢) انظر في التفاصيل على سبيل المثال:
 - ١ - مصطفى سوفي - «نحن والطريق الإنسانية» مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٢.
 - ب - محمد عارف - «المنهج في علم الاجتماع» (الجزء الأول)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٢.
 - (٣) «عهد الله خورشيد البرق» الفيلك العربية في مصر في القرنين الثلاثة الأولى للهجرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧.
 - (٤) محمد بن أحمد بن إمام العلوي - «مطلع الزمر في وقائع لدمر تحقيق» - محمد مصطفى، «الهدية المصرية العامة للكتاب» القاهرة، ١٩٨٤.
 - (٥) علي فهمي - «محاكم الزنا في الاتحاد السوفيتي» السجلة البلطونية القديمة، القاهرة، السنة الأولى، العدد الأول، مارس ١٩٥٨.



من لوحات الفنان: محمد عرابي (لوحة ١)

ق كان السلطان قايتباي أكثر سلاطين المماليك ورعاً ورعاية للعلماء والفقهاء ومسجد السلطان قايتباي لا تزال صورته تزين الجنيه المصري، وهو من أكبر الأدلة على تدوين ذلك السلطان الذي وصله المؤرخ المعاصر له ابن الصبغلي بأنه كان يقوم الليل ويقرأ الأوراد ويحافظ على الفرائض الإسلامية.

وذلك المؤرخ ابن الصبغلي كان من رجال القضاء الذين يدخلون على السلطان قايتباي في مطلع كل شهر عربي يهتولونه بحلول الشهر ويدعون له بطول العمر.

وقد سجل ابن الصبغلي أحداث عصر قايتباي باليوم والشهر في تاريخه «إنهاء العصر بأبناء العصر» وهو ككتاب منشور.

ومن خلال هذا الكتاب نتعرف على أحوال القضاء والمدالة في عصر السلطان قايتباي للتعرف إلى أي حد كان يتم تطبيق الشريعة في ذلك العهد.

وظيفة القضاء في العصر المملوكي:

المماليك طبقة عسكرية أجنبية احتاجت إلى جهاز إداري وديني يساعدها في الحكم، ولعلمهم هو الموهل الذي يلجأ تواقده في أرباب ذلك الجهاز الإداري، ولأن العلم في العصور الوسطى كان علماً دينياً، لذا كان علماء الدين أو رجال الدين هم أرباب الوظائف الإدارية والكتابية والتعليمية والقضائية في العصر المملوكي.

ويمكن تقسيم الوظائف التي كان يلها رجال القلم إلى قسمين: دينية، وديوانية، فبالأولى مثل القضاء والإفتاء ووكالة بيت المال ونقابة الأشراف والصنعية ومشيجة للشيوخ ونظر الأوقاف والخطابة والتدريس.

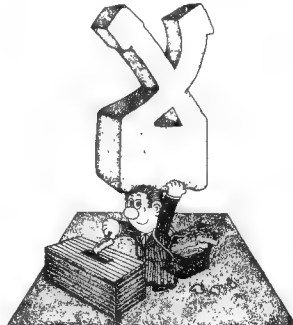
أما الوظائف الديوانية فهي الوزارة ونظر للدولة ونظر الخاوس ونظر الجيش.

وكان القضاء في العصر المملوكي نوعين قضاء شرعياً وقضاء سياسياً.

والقضاء الشرعي يرأسه قاضي القضاة الشافعي، وهناك قاضي قضاء للمذاهب الثلاثة الأخرى (الحنفي، الحنبلي، المالكي)، وكل منهم يعين نواباً عنه في الأقاليم

قضاة الشرع الشريف في عصر السلطان قايتباي

أحمد صبحي منصور



المصرية، ولكن يقف قاضي القضاة للشافعي على رأس الهيئة القضائية ويختص بالظفر في أمر الأياد والأوقاف وبيت المال، ثم هو خليف الجامع الأعظم بالفتنة.

وعدد نواب القضاة الأربعة في الأقاليم أكثر من مائتي نائب أو قاض، وكل منهم لقبه نائب أي يديوب من قاضي القضاة في السلطة التي يميل فيها.

وإلى جانب القضاة الشرعي هناك القضاء السياسي الذي يختص بالولايات مثل الاعتداء والغلم والضرب والقتل والزور وشؤون الدوابين، ويتركز الأحوال الشخصية للقضاة الشرعي، ويؤدى السلطان والأمراء مباشرة القضاء السياسي يعاونهم بعض القضاة، وكانوا يجهلون بالإصطلاح السلطاني بالفتنة في أيام السبت والجمعة أول النهار ويوم الجمعة بعد الصلاة، يسار السلطان قاضيته على هذا الترتيب، وكان يذهب إليه في مركب يعرف بمركب الإصطلاح..

وكان السلطان يجلس لذلك القضاء السياسي ويحوله رجال الدولة والعرض وعن يمينه القضاة وعن يساره كتاب السر أو السكرتير الخاص - الذي يقرأ القضية ويستشير السلطان رجال الدولة والقضاة ثم يصدر حكمه.

وفي القضايا للشرعية هناك وكلاء دار القضاة الذين يقومون بمهمة العمامي في عصرنا ثم هناك هيئة تمارن للقاضي، وهم الكتاب والأمين والكتيب أو العاجب والشهود. فكانت يفتحن المعج والوثائق والرسايا ويفسر مدلولاتها.

والأمين يستحفظ على أموال الخدما والمظالمين من المستحقين.

والكتيب أو العاجب يقف على باب القاضي ويسأل لدى العاجات ويرفع الأمر للقاضي. ولشهود أو المدعون: هم الذين يشهدون في أمور التعامل والقضاة. وشهادتهم تكون رسمية معتمدة، ويجهلون في حوائل الشهادة، ويطلبهم اليوم «ختم السر».

ونقترح من قضاة عصر قاضيته بالتعرف أولاً على مستواه الطبي من خلال ما كتبه عنهم زميلهم القاضي الموزع ابن الصيرفي، في كتابه [أبناء العصر].

المستوى العلمي لعلماء الدين في عصر قايتهاي:

كان المستوى العلمي للمعمر المملوك يسير في انخفاض مطرد حتى إذا وصل إلى عصر قايتهاي في الربع الأخير من القرن التاسع الهجري كان أكثر تواضعاً، ثم تحول إلى جمود وتأخر في المعمر لخصاني إلى أن استعبدنا على مقلع قايتهايون في العملة الفرسية.

وفي عصر الخمول العلمي كان للتفوق وقاس بمقدار ما يحفظه العالم في ذكرته، ونفذت ملين على ذلك من أشهر العلماء في عصر قايتهاي.

يقول ابن الصيرفي في ترجمة الشيخ نجم الدين الصجلوني (ت ٨٧٦): كان رحمه الله عالماً بارعاً محققاً عين أعيان الشافعية بدمشق بل والقاهرة، نقاً تحت كلف والده فحفظ كتاب الله وجروته بالزوايات، وحفظ كتب كثيرة في اللغة وغيره، وقدم به ولده إلى مصر سنة ثمانمائة وخمسين (٨٥٠) وسمع على عدة مشايخ.. وكان آية من آيات الله، وعدة محفوظاته للكتب لثان وعشرون كتاباً يحفظها مثل الفتنة، وصف للشماتيف الفاتكة منها: تصحيح للنهاج، ومنها اللجاء على النهاج، ومنها تحرير النهاج إلى غير ذلك من العربية وغيره، وكان قد تشهر بدمشق وصار عالمها وفتيها ومحل أسرها عليه، وله صحبة تامة بالسلطان.. والأمراء وأهل الدولة،

ويقول ابن الصيرفي: إن موت ذلك الشيخ كان أمراً شاقاً على نفسه ويال لهيب فيقول: «وقف على موته من وجوه رحمه الله، فإنه كان مثلاً متصلاً بالطرم،

ومن كلام ابن الصيرفي تنصرف على المقياس العلمي لكبار الشيوخ في ذلك العصر، فذلك الشيخ كان عالماً بارعاً محققاً عين أعيان الشافعية.. مثلاً متصلاً بالطرم لأنه حفظ كتاباً كثيرة في اللغة وغيره، ولأنه «كان آية من آيات الله وعدة محفوظاته للكتب لثان وعشرون كتاباً يحفظها مثل الفتنة».

فالمقياس العلمي هو حفظ الكتب فقط..

ولكن صاحبنا كان يؤلف الكتب أوصاً... ولكن مؤلفاته تصح عن مستواه..

فقد ألف الشيخ الصجلوني «تصحيح النهاج»، والنجاء على النهاج، وتحرير النهاج، أي أنه قام بشرح وتلخيص كتاب النهاج، ثم شرح للتلخيص وأرجز الشرح.. أي دار التأليف حول كتاب النهاج في اللغة الشافعية بشرحه مرة وبخاصة أخرى ويكرر ويعيد ويكرر ولا يفرق شيئاً..

وبمع ذلك كان في ميزان ذلك المعمر عالماً بارعاً محققاً عين أعيان الشافعية، مثلاً متصلاً بالطرم.. آية من آيات الله..

ويقول ابن الصيرفي في ترجمة الشيخ سراج الدين العبادي (ت ٨٧٧) «شيخ الشافعية مطلقاً بالديار المصرية في اللغة، كان أصحوبة زمانه في الحفظ والسر والسر، ويسرد من صدره كأنما يقرأ من كتاب، وقرأ عليه غالب فقهاء الشافعية وأعيانهم، ويستحضر للزوايات الموافقة لكل مجلس يحضر فيه عند سلطان أو وزير أو أمير أو غيره أو غيرهم».

فهذا شيخ الفقهاء الشافعية بمصر على الإطلاق لأنه كان أصحوبة زمانه في الحفظ والسر، ويسرد من صدره كأنما يقرأ من كتاب، وكذلك تعلم على يديه غالب فقهاء عصره.. واستحضر موهبته في الحفظ فكان يستحضرها في كل مجلس يحضره عند السلطان أو الأمراء والوزراء والفقهاء والقراء، أي الموقية.

وبالطبع كان يحضرهم بمجده على هذه الموهبة في الحفظ.

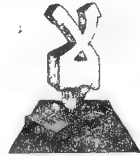
ومسكين أسطو.. لم يكن أصحوبة زمانه في الحفظ والسر!!..

وكان القضاء يتم لاختيارهم من بين أولئك العلماء الفقهاء ولكن كيف كان يتم لاختيارهم؟

طرق الوصول للمناصب:

كان حفظ المتن والكتب في الذاكرة هو المقياس العلمي في ذلك العصر، ويستطيع الفلاح للمعمر إذا قرأ وحفظ ما يقرأ، أن يصل إلى أرفع مكانة في سلك العلماء والقضاة، وقد حدث ذلك كثير، ولكن لم يكن

قصة الشيخ الشريف



الذوبغ في الصلوة هو الوسيلة الوحيدة
للوصول إلى المناصب..

صحيح أنه أهم طريق للمشهرة والمجاسة
السلطان والأمراء كما كان يميل المجولني
والصباوي، ولكن كانت للأخريين طرق
أخرى للوصول للمناصب الكبرى، وكانت
تلك الطرق أبعد ما تكون عن العلم، ولكنها
كانت تسد عورة الفقر في المعطف والتخلف
عن ركب العلماء الذين هم أعجوبة في المعطف
والسرد.

وكانت الصلة بالمملوك أهم تلك
الموهلات، ومضى كان أحدهم وثيق الصلة
بذلك الأمير أو غيره انقضت له الأرواب
كلها في سلك العلماء حتى لو لم يكن يعرف
(الألف من كوز اللدة) كما يقول المثل
الشعبي..

وقد كان المماليك يمتدنون في أولياءه
التصوف وقدرتهم على علم الغيوب وكشف
المستور، وكان الطموحون من أمراء المماليك
يستبدون خوراً بأولئك الشيوخ الذين يتشاع
عنهم العلم والغبوب ويفترون منهم، وبالتالي
يحظى أولئك الشيوخ ويتفتح أمامهم أبواب
المناصب، ويكفي أن يقوم الشيخ بتبشير
الأمير المملوك بأنه سيصل للسلطة، وحتى
لو لم تتحقق النبوة فإن الأمير يحترمها فلا
سجداً ويشرى خير ويصبح الأمير المملوك
مزيكاً خاضعاً في حضرة ذلك الشيخ
الصوفي.

يقول ابن الصوري في ترجمة الشيخ
كمال الدين العقيلي (٨٧٢) الذي وصل
بالتصوف إلى نفوذ عظيم، حصل له بالديار
الصربية عز وقبول زائد من أعيان ملوكها
لا سيما الأمير جاتم الأشرفي أخ السلطان
الأشرف برسباي فإنه كان عنده في أوج
الطهارة والكمال ويرجع إليه ويصني لقوله،
وصار كلما أمره بشيء لا يخالفه، وخدمه
بالجوارى المصان والأموال الكثيرة، أي قدم
له هدايا من الجوارى للخدمات والأموال،
وصحب هذا النفوذ أن الشيخ كمال الدين
العقيلي كان يدعى الزلالة الصوفية وعلم
الغبوب وقد تسفل ذلك في الوصول فتلاعب
بمقل الأمير جاتم الأشرفي وبشره بأنه
سيلي السلطنة وابتدع الأمير بهذه البشري
وأغلق على الشيخ ما استطاع، ويقول ابن
الصوري: «وكان قد بشره بأنه يصير الأمر
إليه أن يسلطن، فلما خلس من السجن وولى
نوابه حاب أزداد حبه له جداً وخدمه للخدمة
النامة..»

واستغل الشيخ كمال الدين العقيلي
شهريته تلك في تدعيم نفوذه بين باقي
الأمراء وكلهم يطمح في التشرقي ويحلم
بالسلطنة وينتظر البشري ويتحول لمعرفة
مصدره ومستقبله، يقول ابن الصوري:
«وكان.. قد اجتمع على حبه الخدام الأكابر
ببيت السلطان..»

ويشير ابن الصوري إلى السبب في
عز نفوذه بين المماليك فيقول: «وكان رحمه
الله يذكر أنه يجتمع بالقطب القوث وزغيره
من الأبدان فصار له اسم وسمعة عند
الأكثرة..»

والقطب القوث والأبدال من أعيان
السلطنة الصوفية الباطنية التي أشبع أنها
تتحكم في العالم وتسيطر على مجريات
الأمور فيه.

ونرجع للشيخ كمال الدين العقيلي
للتعريف على مقدار علمه بعد أن عرفنا
مهارته في التحايل يقول عنه ابن
الصوري: «وكان يرى نفسه كبيراً ويصف
نفسه بعلم زائدة لا يرميها قط، وكان له
اعتقاد عظيم جداً في الصلواة والقرءاء.. أي
الصوفية.. ويعظمهم ويؤوهم، قلبها طائر
صبيه واشدهر ذكره، وكان بينا وبينه مودة
أكيدة ومجالسة ومذكرات عفا الله عما به..»

أي أنه من خلال معرفته ابن
الصوري به وصف أفعاله لعلم لم يعرفها،
وأن شهرته ونفوذه قاما على أساس التحايل
بالتصوف وأفعاله، وعلى أساس هذه الشهرة
وصل الشيخ كمال الدين العقيلي إلى
الصدارة بين العلماء ورجال الدولة.

وبحسبهم وصل بالرشاوى والهدايا
وتوثيق الصلة، وأشهرهم قاضي القضاة:
المالكى ابن جبرير (ت ٨٧٢) الذي كان
قاضياً بمفطوط بالمسعيد ولكن اشتغل
بالتزراعة واستعجار الأراضي من ديوان
الدولة ومن إيزاده كسان يرش السلطان
وأعوانه، أو على حد قول ابن الصوري:
«كان يخدم السلطان وأمراءه ورؤساءه
بالأموال الجمدة وللخول العظيمة، وبذلك
وصل إلى منصب قاضي القضاة المالكية،
ويعد وصوله إلى المنصب الجدي اتسع نفوذه
في المسعيد وتشبه بالمماليك في المظهر
والزنى..»

إلا أن الشيخ نور الدين البرهقي (ت
٨٧٥) هو المثل الكلاسيكي لهذه الفرعية من
العلماء الذين يتحلقون بذيل السلطة ليصلوا
بأي طريق.

يقول ابن الصوري عن مستواه
العلمي: «وكان علمه بالفقيري، أي كان فقيراً
في العلم، ويقول «وعلماء مذهبه يعرفون ذلك
منه، غير أنه معظم عندهم لأجل الدنيا، أي
كانوا يعرفون جهله ولكن يعظمونه بسبب
صلته بأرباب الدولة..»

ويقول مؤرخنا ابن الصوري عن نفوذ
الشيخ نور الدين البرهقي: «كان صاحب
سنة يوسف بن كاتك يحكم وهو الذي
صير صاحب لروء وأسواق دمشق وكعب
وغير ذلك، فإنه كان يدفع له كل نقدة ألف
دينار وأكثر وأقل وأمره أن يتصدق بها
فيصرفها فيما يريد فحصل الأموال
والوظائف والكتب وأردع عنده جملاً من
الأموال على ما قيل،

كان الأمير المملوك ابن كاتب يحكم بفق
بالشيخ نور الدين البرهقي ويمسكه الأموال
ليوصق بها عنه، فاستخدم الشيخ البرهقي
تلك الأموال في تدعيم نفوذه في مجتمع
الفقهاء المتنامة.. يقول ابن الصوري:
«وكان له عدد الحنفية.. أي القضاة الأحناف..»

لم وصيت سوما عند شيخنا أمين الدين الأفصرائي فإنه يبلغ في قضاء حوائجه وميزوراته عدد عظيم الدولة في عصره للمصاحب جمال الدين يوسف بن كاتب جكم...

أى أن الشيخ البرقي استغل علاقته بذلك الأمر ليجوز نفوذاً عند قاضي القضاة المعنى وشيوخ المذهب الحنفى، وكان يهدف بالطبع لأن يكون قاضي القضاة الحنفية، ويقول عنه ابن الصيرفى: «وكان معنى الأخلاق جاك، مصفراً تحيفاً شديد الغضب سريعاً، ورشح القضاء الحنفية - أى يكون قاضياً للقضاة الأحادف - فما قدر الله لذلك، والله الحمد...»

ويذكر ابن الصيرفى حادثة تركت سوء خلق الشيخ البرقي وتوضيح توصية أولئك العلماء الموصيين فقد كان الشيخ البرقي فى بدليته خادماً لقاضي القضاة - ولى الدين السطفي الذى كان صاحب نفوذ فى سلطنة الظاهر جقمق، وكان قاضي القضاة السطفي هو الصبب فى تعرف خادمه الشيخ البرقي بأكثر الدولة لأنه كان يثق به ويرسله فى حواله إلى الأمراء والكتباء،

يقول ابن الصيرفى: «فإنه كان يرسله فى تطلقه وهو عنده لياقة فى تأدية الرسائل وقضاء الحوائج والوضائع الزائد لأبناء الدنيا - أى الأمراء والكتباء - والمواد إليهم ويمشى معهم حسب مقاصدهم وأمرله»

وفى أثناء خدمة الشيخ البرقي نشيخه السطفي أصبحت له شعبية فى الأوساط الرسمية المملوكية بسبب إسنائه للادام ولإبلاغه، ثم جاءت مجلة الشيخ السطفي إذ فقد نفوذه وعزل السلطان جقمق وصار أموره، وهذا ظهر الشيخ البرقي على حقيقته إذ خان سيده فى محنته، يقول ابن الصيرفى: «ومع ذلك أنه غاية الأذى، فإن الملك الظاهر جقمق رحمه الله لما غضب على السطفي وأخذ منه أمواله حلفه أنه ما بقى بهلك شيئاً ولا ديمة، وكان له تحت يد صاحب الترجمة (أى الشيخ البرقي) ودائع جمة من مجلتها عشرة آلاف دينار، وأخير من أخطر السلطان بها فأرسل من أخذها منه، فما وضع السطفي إلا الفراق ومات مقهوراً وضاعطت عليه بقرية ونالته...»

أى أن الشيخ نور الدين البرقي بدأ «مكبرى مرسلته، يخدم للشيخ السطفي وعن طريق السطفي تعرف بالأكابر وتروى إليهم بلباقته وتواضعه وممايرته، هذا مع أنه مع غيرهم كان معنى الخلق سريع الغضب» وعندما دارت الساقية للشيخ السطفي لأسل وصار السلطان أموره جطة السلطان يقسم أنه ما خبأ شيئاً من الأموال، فلتفتز الشيخ البرقي للفرصة ليمسح على جثة أستاذة غرشي به وأخير السلطان بما أودعه السطفي عنده، وبذلك صاحبت على السطفي الأموال التى خبأها لتقدر للزمن، واضطر للاختفاء خوفاً من السلطان بعد أن وضع كذبه، ومات الشيخ السطفي مقهوراً ولن للشيخ البرقي قول الأكل ويحده... إذا كان لديه ما يأكله فى أخريات عمره!!

وكان أحمدهم إذا مات وترك وظائف ومربيات يتصارع على شغل تلك الوظائف أولئك العلماء «مجتهدون فى السعى» على الوظائف لا فى مدراسة العلم.

يقول ابن الصيرفى عن الشيخ برهان الدين الطنبى (ت ٨٧٥): «إنه صار يسمى عند الأكابر تقررأ له الجوالى - أى المرتبات - وارتقا له الأوقاف الخلفامية والحنفية، وكان بأسمه تصوف - أى درس التصوف - بمدرسة جمال الدين، وكثير بمدرسة يهيسرس الجاشنكير وأخذ فى التكلم - أى فى السعى - على زاوية الشيخ نصر الله بخان الخليلي وغير ذلك، ورتب له فى البخارى - أى فى موحدا البخارى - صرة وألقى درهم فى كل سنة - وكان لا ينقطع عن التردد لبيوت الأكابر ويحسون إليه،!!

هذا الرجل الذى اجتهد فى السعى لبيوت الأكابر حتى حصل على تلك المناصب والوظائف كلها جاءه الموت وجاء آخرين يجتهدون فى رواته مناصبه، ويقول ابن الصيرفى: «وبعد موته خرجوا وظائفه لمدة من التولية المجتهدين فى السعى للمرتدين لبيوت الأكابر».

من قال إن ذلك العصر خلا من الاجتهاد؟..

لقد اجتهدوا فى تحصيل المعاش حتى لم يعد لديهم وقت للاجتهاد فى تحصيل العلم

والإتيان فيه بجديد، لأن الاجتهاد فى العلم لا يأتي إلا بروج القلب.

وقد صار من ملامح التدرج فى تاريخ ابن الصيرفى أن يتكرر مسير الوظائف بعد موت صاحبهما يقول عن الشيخ ابن التتسى (ت ٨٧٥): «خرجوا وظائفه لجماعة، فاستقر فى تدريس الجمالية الخطيب التدريسى المالكي وفى تدريس جامع ابن طولون قاضي القضاة سراج الدين ابن حريز المالكي وأخذ مرتبه على الجوالى ومصرته فى البخارى عمر بن موسى اللقاني... إلخ».

وبعضهم كان يدعى اللغة والزراعة فلا يتردد بنفسه على بيوت الأكابر ولكن يهتد بمن يدرس له عندهم، وتصير له مقبلة ومفخرة وذلك ما تلحس من كلام مورخنا ابن الصيرفى عن تعيين السلطان قابليته للشيخ جمال الدين بن إمام الكاشي فى تدريس المدرسة المجاورة لمدرسة الشافعية، يقول عن ذلك التكوين، «إنه تم من غير سعى منه فى ذلك بنفسه، غير أن العلاني ابن خاص بك وجوه العيشة السائى وغيرهما تكلما عند السلطان فى ولاية الكمال فإنه من أجاز أصحابهما وجارهما ويترددون إليه ويتردد إليهم».

وبعضهم كان يشتري المنصب ويضع للرشاوى السلطان ومن دوله ليصل إليه، فإذا وصل المنصب عمل على أن يعوض ما دفع بالنظم والسرقة (والهناج) أى الاختلاس.

وقد كان (البدل) أو (البرطلة) شالما فى العصر المملوكى فى ثولى المناصب الدينية والدنيوية حتى قد كان هناك ديوان رسمى لذلك اسمه (ديوان البدل والبرطلة).

ونأخذ أمثلة على ذلك فى عصر قابليته.

فى يوم الجمعة ١٢ جمادى الأولى ٨٧٤ تولى اللقاني ابن الهيمس نظارة استيفاء الخاوس بعد أن دفع ألف دينار ذهباً.

وفى يوم الخميس ٢٣ ذى الحجة ٨٨٥ تولى ابن الخواجا منصب نقابة الأشراف بمشقى على عاقبه وكان الأشراف بمشقى قد اشتكوا السلطان فطلبه لأختره من مشقى للقاهرة وحقق معه وفى النهاية عاد لوظائفه بعد أن دفع للسلطان ألف دينار..

قضاة الشرع الشريف



— على أن الشيخ إبراهيم بن سعد الدين الحنفى (ت ٨٧٦) أوضع مدل على شراء المنصب فهو من أسرة تولت منصب القضاء، فأبوه قاضى القضاء الحنفى، وأخوه كان قاضى للقضاء الحنفى، وتولى أخوه منصب كاتب السر.. أى السكرتير للسلطان خشتقدم.

أما إبراهيم فقد تقلب فى المناصب الدبلوماسية والديبلوماسية من نظر الأساطيل إلى نظارة الجيش ومن القضاء، وكل ذلك برعاية أخيه حين كان أخوه قاضيا للقضاء، ثم تولى أخوه منصب كاتب السر وأصابه المرض، فطمع الشيخ إبراهيم فى عزل أخيه ليقبولى منصب كاتب السر بدلا منه وقدم رشوة للداردار والسلطان، وعزل السلطان أخاه وولاه مكانه.

يقول ابن الصيرفى: «وكان قد تسبب فى عزل أخيه وصعد للداردار والسلطان وأخبرهما أن أخاه عجز عن القضاء وأنه ثقل.. أى أصبح لاسمى - ووجد فى كتابه السر بشأنه آلاف دينار، ففعل منها خمسة - أى قدم عربون الرشوة - وتأخر عليه ما بقى، ففصل أخيه منه حصر زائد، فبذل أنه دعا عليه بالحق...»

وحين مات ذلك الرجل (إبراهيم ابن سعد الدين الحنفى) كان يحوز عدة مناصب، ويقول ابن الصيرفى: «إنه بعد موته تكلموا مع السلطان قاضيا بالترسية على واده محمود وأنه يبدى أن يرث ذلك

الابن وظائف أبيه كلها، وسكت السلطان قاضيا لأنه بلغه أن ذلك الابن «بشاعته من العلم مزجة، أى قليلة على حد قول ابن الصيرفى وأنه لا يصلح لمشيخة الخانقاه المرزبية، وفى النهاية حرموا الابن من مشيخة الخانقاه المرزبية ومشيخة مدرسة مرزاده، وورث الابن بقية مناصب أبيه ومرقباته بتوقيع السلطان، أى أنهم كانوا يتوارثون المناصب كابرا عن كابر.. أو صاغرا عن صاغر..»

والشيخ نور الدين الهرقى الحنفى الذى كان علمه بالفتوى - على حد قول مؤرخنا - والذى حاز كثيرًا من المناصب بكونه مات وخلفه واثنين، ويقول عليهما ابن الصيرفى: «خلف واثنين.. لئلا يفهم أهلية لشيء مما كان هو فيه، مع أن صاحب الترجمة - أى نور الدين الهرقى - بالفتوى»

ومع ذلك فقد توارث أبناء مناصبه وذلك برعاية المحسوب المملوكى والشيخ أمين الدين الأقمصرائى وابن الجيهان والقاضى الشافعى، يقول ابن الصيرفى: «وخرجت وظائف باسم أولاده ورمى عليهم المحسوب والشيخ أمين الدين الأقمصرائى والشمس بن الجيهان والقاضى الشافعى..»

وكان توارث المناصب عادة سيئة فى العصر المملوكى، ويقول المقرئى: «يوكلنا يتوارثون هذه المرتبات لئلا عن أب، ويرثها الأخ عن أخيه وابن العم عن ابن العم، بحيث إن كلوا من مات وخرج شيء من مرتبه لأجلى إذا جاء قريبه وقدم شكواه يتكرر فيها أولوبه بما كان لقريبه أعيد إليه ذلك الترتيب ممن كان خرج باسمه..»

والشيخ سراج الدين العبادى (ت ٩٧٧) تتألف فى أواخر عصره عن مشيخة المدرسة الباسطية لولده الأصغر كمال الدين، وكتب مشيخة للظاهرية لولده الأكبر جلال الدين، أى تصرف فى مناصبه كأنها ملك خاص له يوليه من يشاء ويوصى به لمن يشاء.

وغدا استحقاق المنصب بالإرث من العوامل التى تصبغ نوى الكفايات من الوصول للمناصب مالم يلزم الوريث وسحق للمصنوع لجرد أنه وريث وبعض الظنن عن

علمه وكفائته، وفى عصر قاضيا تولى الشيخ محمد بن شيخ الكاملية الكبير وخلف آخرين أخذ أحدهما درس الحديث بالمدرسة الكاملية (بالجاء لبالحق) على حد قول ابن الصيرفى لأنه حرم الشيخ شمس الدين السخاوى من هذا المنصب، وهو الأخرى به باعتباره. كان أعلم عصره فى علم الحديث، ومع ذلك فقد انتزعوا من وظيفة الحديث بالمدرسة الكاملية لصالح أخ ابن شيخ الكاملية المثنوى، ولم يكن لذلك الأخ أى مؤهل علمى سوى قرابته لابن شيخ الكاملية.

ومن هذا الطريق دخل فى سلك المناصب كثير من الجبهة والمصبيان صفارالمن. وقد تولى المقر الكمالى نظارة الجيش بعد موت أبيه صاحب جمال الدين يوسف بن كاتب حكم، ويقول ابن الصيرفى عن ذلك الابن: «وهو بلا أهلية فى وجهه، وسنه دون العشرين عاما..»

وفى يوم السبت ٣ محرم ٨٧٣ تولى عبدالكريم بن أبى الفضل بن جلود وظيفة كدابة المصائب السلطانية عرضا من أبيه المثنوى، ويقول عنه ابن الصيرفى: «وهو يومئذ أمرد لانهات بمارضيه، أى لم تثبت له أهلية».

وفى يوم الجمعة ٧ ذى الحجة ٨٧٦ مضرب الأتابكى أريك قائد الجيش الشيخ يوسف السمعين بن أبى الفتح ناظر البيمارسدان بسبب سوء سيرته فى إدارة البيمارسدان، فقد كان شابا صغيرا بلا خبرة ولا أدب وحدث منه وقائع استلزمات تأديبه ومضرة على حد قول ابن الصيرفى.

هذه هى طبيعة الحياة العلمية فى عصر قاضيا وطريقة الوصول للمناصب ومن يولها منصب القضاء، ومن الطبيعى أن تتأثر وظيفة القضاء بهذا التدرج العلمى والمملوكى، فالقاضي الذى وصل لمنصبه بالرشوة أو بالتوارث أو بالواسطة لا تنتظر منه أن يحكم بالعدل بل ذلك كانت وظيفة القاضي الحقيقية هى الظلم.. وبحث سائر الشرع الشريف.

القاضى وظروفه الظلم:

تمرضنا للشيخ نور الدين الهرقى الحنفى القاضى صاحب النفوذ الذى تولى

لمصعب القضاء عن طريق صلاته بأولياء الدولة وسعيه هذا وهكذا ، وكانت بضاعته من العلم مزجاة حسب تجويز ابن الصوري ، فكيف كان ذلك القاضي يمارس وظيفته ؟

يقول ابن الصوري عن: «وأما بضاعة المتوفى - يقصد صاحبنا - في العلم فمزجاة وعلماء مذهبه يعرفون منه ذلك غير أنه معظم عندهم... ويختلف بلقا متزوجة يولد (وإذا) وخرب دوزا كثيرة، وكان يحب خراب يورث الناس في حياته، وكان عاروا عن العلم خادما لأهل الدنيا».

أي أن ظلمه وصل إلى خراب البيوت.

إن كلفة النظام القضائي في العصر المملوكي جعلته غالبا مرسومة للنظم لتحقيق العدل، ففي البداية لا توجد لنصوص واضحة تحقيق علوية، وعلى أساسها يتم الحكم بين الناس، وإنما سخرت فقهية معارضة ثم اختلافات في دخل كل مذهب، وفي العصر المملوكي لم يكن هناك علماء مجتهدون وإنما كانوا يشرحون ويحفظون ما كتبه السابقون، ومكان أن الاجتهاد الفقه الذي ينبغي أن يساير التغيرات في العصر يمكن موجدوا ، وبالتالي فإن ما كتبه السابقون في الفتاوى والوفقات صار هو القاعدة لدى علماء وقضاة العصر المملوكي، مع أنها مكتوبة لغير العصر المملوكي، وهذا طبعاً مع الفرض أن أنه يوجد قضاة درسوا للكتب وقادروا على الإفتاء مسترشدين بما كتبه للقضاة، ولكن هذا الفرض يبدو مستبعداً لأن القاضي كان يصل لمصعب بالرشوة أو بالتأويل أو بالشرارة أو بالشرارة المصريح للمصعب أو بصلته بالحكام ، أي يمكن جامل في لغة عالما بطرق النظم والرشوة ، ولذلك كان يحكم بهواه وتضييع الحيلة وينتشر النظم نصت راية تطبيق للشرعية، وما أوجنا إلى فهم هذا الدرس..

ومن الطبيعي أن تلك النوعية من القضاء كانت تحكم لصالح الذي يدفع أكثر، وكان أخذ الأموال أو الرشوة أمراً معروفاً يمارسه قضاة العصر، فالشيخ نور الدين البرقي سالف الذكر كان أثراً ومحبوباً من الشيخ نور الدين الأقبصري أحد مشاهير قضاة القضاء الأحناف بمصر، وهو شرح مؤرخنا

ابن الصوري، وكان الأقبصري يحب للشيخ نور الدين البرقي لأنه حسبما يقول ابن الصوري ، كان مرصداً لقضاة حوالمه وضروراته وإبلاغه، أي كان يخدمه ويقضي حوائجه، وفي الوقت نفسه كان الشيخ البرقي ينفذ أيضاً باب قضائي للقضاة وفي الدين الأسويطي يكتب «ما يحتاج إليه من خرج وخلاء وهذه الممارسة التي يقرؤها ابن الصوري تشيد أن للشيخ البرقي كان «يقلم» مع الذين يأتون للقاضي ليتحاكموا عنده.

وأولئك (الدلائل) كانوا يقضون بباب القضاة لأخذ الرشوة باسمه، وكانوا يدخلون على القاضي في مجلسه للقضية بفان وفان، وكان ذلك معروفاً ومألوفاً في ذلك العصر الذي كان يرفع راية الشرع للشرع.

وكان الشيخ نور الدين البرقي أحد أولئك الدلائل الذين وصلوا بعدما لمنصب القضاء

وأحد أولئك (الدلائل) كان للشيخ شرف الدين القوسمي، وقول عنه ابن الصوري: «صار يركب حملاً وهو لجهل منه، لا يعرف مسألة كاملة من مسائل العلم، بل ولاقرأ ولا فهم ولا وعي، وإنما كان في خدمة القاضي صلاح الدين بن بركموت المكنى على باب قضائي للقضاة علم الدين صالح البلقيني يخدمه ويرشيه في كل قضية تكون بالباب ويأخذ ماله، وصار هو عدده يدخل عليه في الخلووات والجولات...»

فالشيخ شرف الدين كان وفقاً بباب قضائي للقضاة صالح البلقيني أحد مشاهير القضاة في العصر - يخدمه ويرشيه في كل قضية تكون على يده. ويأخذ رشوة مثلاً، أي يأخذ عمله 100٪، ثم كان أثراً عدد ذلك للشيخ قاضي القضاء، يدخل عليه في الخلووات وفي الجولات، أي في أوقات الخلوة والأمان والتمتع...!!

وابن الصوري شرح وصريح وألف هذا لأنه تحدث عن قاضي القضاء الشافعي صلاح الدين المكنى وعلم الدين البلقيني، ولكنه - ابن الصوري - عندما تحدث عن أولئك في القضاء العنفي أشار

بإيجاز وتخرج، ورأى ذلك في كلامه عن الشيخ نور الدين البرقي العنفي ووقوفه على باب الشيخ الأسويطي العنفي يردى الصمة نفسها، وهي الرشوة، فلم يقل إنه (يخدمه ويرشيه في كل قضية تكون بالباب ويأخذ ماله) وإنما قال عبارة غامضة عن البرقي وعلاقته بالشيخ الأسويطي، قال: «كان يكتب ما يحتاج إليه من خرج وخلاء».

وكان أخذ الرشوة عن طريق الدلائل عادة سيرة لجميع القضاة في عصر قايتهاي لم يتركها عنها إلا من عصمه الله تعالى ببعض الوجود، ويحسد يكون من تكرار مناقبه ومصلحته أنه لا يأخذ الرشوة!!

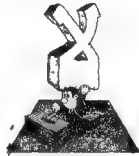
يقول ابن الصوري مهلاً ومصلحاً في مدح الشيخ عز الدين الكفائي (ت ٨٧٦) قاضي للقضاة العنفي: «أجمع المسلمون كافة سيرة عفته وتواضعه وزهده وتقله إلى الدنيا بحيث إنه لما ولى المنصب لم يدخل على بابيه تقبوا ولا رسلاً ولا تالفاً من نزاهة يحكم بابيه بالبرية على عادة قضاة القضاء.. ولم يشهر عنه بل ولا قبل بل ولا تكرر عنه أنه أخذ على الأحكام شيئاً، فإنه من حين نشأ وهو في غيبة عن الناس، له ما يكفيه من إلتقائه وترويه وعربائه وأجرة أملاكه إلى غير ذلك..»

أي أصبح من مناقب الشيخ عز الدين الكفائي أنه طرد الركبلاء والذواب والزبل الذين كانوا يقومون بدور الدلائل والوسائط بين القاضي والخمسم، ولم يكن للشيخ عز الدين الكفائي محتاجاً لأكل الرشوة الحرام فقد كان له دخل مائل من أسلاكه ووظائفه ومربياته، فاكفاه بذلك عن أكل الرشوة..

وكان لزملاكه من القضاء الدخل نفسه وربما أكثر ومع ذلك فقد كانوا يرثشون ويخبرون أنفسهم معنى للشرع الشريف!!

وفي أوائل ربيع الأول ٨٧٧، أرسل السلطان قايتهاي إلى القضاء مرسوماً يأمرهم - حسب تجويز ابن الصوري: «بأن يظفروا أبراهيم من الركبلاء ويضموا الصبيان الذين على أبراهيم، ويصعدان إلى مسجد الدلائل للواقفين على باب القضاء قد ائتمعت حتى شمل الصبيان، الذين أرادوا أن يقدموا

قضاة الشريعة الشريعة



حوائهم بباب القضاء خدما حتى إذا كبروا وصلوا، مثل الشيخ الهزلي وغيره، وربما سبب وجود الصبيان على باب القضاء ترحيما للسلطان قايتهاي، فقد كان الشفرة الجلوس مختشرا في العصر المملوكي، وابن الصوري قد مدح السلطان قايتهاي بأنه كان غفيرا لايظلم ولايزني، ومن هذا كره السلطان وقوف الصبيان بباب القضاء فأمرهم بتخفيف أبوابهم منهم.

إلا أنه في ذلك العصر الآمن كان هناك بعض القضاء العدل، ليس الشيخ عز الدين الكنتاني وحده وإنما كان الشيخ ابن عبد الزين الحنفي الذي شرط على القضاء الأحكام للتابعين له ألا يأخذوا شيئا على الأحكام مطلقا، ومن أخذ شيئا كان معزولا، وكان إذا بلغه أن أحدا من قضاته أخذ شيئا ركب بغضه إليه وهزله وعاقبه، ولأن ابن الصوري كان أحد أولئك القضاء الأحكام التابعين للشيخ ابن عبد الزين فقد تألم من هذا الوضع الجدي واجتمع عليه ويزر موقفه بأنهم كانوا يحتاجون لأخذ بصيب منوروة السائل، وهاجم قاضي القضاء الجدي وقال «وكنت توليت عنه ثم جعلت نفسي من الحكم بشروطه وأمر آخر، ولدم الأعيان على مساعدته، أي ندموا على مساعدته في تولي المنصب...»

وبلغ الاستهزاء مداه بين قضاة ذلك العهد حين كان أحدهم يحمل مسكه إلى

محكمة ويستقبل بمنصبه على الداس في لحي الذي يعيى فيه، ويحصل إلى رئيس عصاه يحيط به أرائل الناس، وتحول جلمات الأتس ندهم إلى محكمة يصدر فيها أحكاما بالحبس والغرامة والضرب والتشهير والتعزير على من يشاء..

وهل هناك أسوأ من أن يترك القاضي القدر الرسمي للمحكمة ويحصل بيته إلى محكمة خاصة يحكم فيها بهواه، وحوله أعوان السوء؟..

يقول مؤرخنا عن رفيقه القاضي محب الدين الحنفي إنه كان قد سعى عند محب الدين بن الشفة قاضي القضاء الخليفة حتى قرره قاضيا ضمن للقضاء الأحكام، وعندما تولي المنصب صار فيه بالظلم، ويقول : «فصار يصل ويطول ويعزى وعمل له سقفا فصار نافقا، ولقيه أهل مصر بكفى العجم حتى قال بعضهم: هو مائدب بانفروك الذي نتمه في دولة الظاهر خشمدم...» واتخذ ذلك القاضي من الحارة التي سكن فيها مركزا لسلطانه وتركه المحكمة واستعاض عنها بيته، يقول مؤرخنا: «صار ساكنا بالهارة المشكورة يضرب ويرشش ويكفكف الروس ويسجن ويبلغ مستغيبه. أي قاضي للقضاء الذي جملة نائبا ذلك فلا يكلمه ببلت شفة،

على أن ما يقفه ذلك القاضي لم يكن بدعة في ذلك العصر، فخلول أن قاضي القضاء الخليفة أصدر مرسوما للقضاء الأحكام «بضمضم أنهم لا يحكمون إلا في مجالسهم ولا يعزرون أحدا إذا وجب عليه تعزير إلا بالباب العالي»، ويطلق مؤرخنا القاضي الحنفي ابن الصوري يقول: «وكم يقع مثل هذا في الوجود ولا اعتبار له فيه».

وقد أصدر قاضي القضاء الحنفي ذلك المرسوم في محرم ٨٧٦، ومناه أن القضاء الأحكام كانوا يصدرين الأحكام خارج المحكمة، وأنهم كانوا ينفذون أحكام التعزير من الضرب والإهانة في بيوتهم وليس في المكان الرسمي الممد لذلك، أي كانوا يصدرين الحكم ويخفونه في الحال، وبالطبع كانوا يأخذون للرشوة، ومن لديه المال يستطيع أن يذهب للقاضي من بعده ويحصل للقاضي يضرب له من يريد، وكل ذلك بحكم الشرع...!

وصدر ذلك المرسوم الذي يلهم من ذلك، ولم يمت للقضاء، وأخدم وهو ابن الصوري يقول: «وكم يقع مثل هذا في الوجود ولا اعتبار له فيه...»

وفي العصر المملوكي كان للشهود أحد أركان القضاء.

وكان الشاهد يجلس في مكان، ويأتي إليه الناس لوضع شهادته وتوقيعه على المعاملات وغيرها، وكان توقيعه مقبولا لدى المحكمة، وكانوا يأخذون أجرا على تلك الشهادة.

وفي عصر كان فيه القضاء مرشدين لانتسور أن يكرن الشهود فيه من الأولياء الصالحين!!

والواقع أن الشهود تمتعوا بمسعة سيئة للغاية في العصر المملوكي، وكانوا أكثر فسادا من القضاء.. حتى إن لكثير السلاطين ظلما كان يصنع من فسادهم ويأمر بمرصهم وفحص أحوالهم، فمل ذلك السلطان برفوق قبل مصر قايتهاي بسبعين عاما... إذ أصدر برفوق في أواخر شعبان سنة ٨٠١ قرارا بمرصهم وفحص الشهود الجالسين في المورانيت للمكتب بالمشاهدة، ويقول المقرري الذي نقل عن هذا الخبر: «إن القضاء اختفروا أحوال الشهود واستبعدوا من كان ملهم سيئ السمعة واستبقوا من عرف منهم بحسن السيرة، ولكن ما لبث المعزولون أن عادوا بالواسطة والشفاعات... وكان من العادات السيئة لعصر قايتهاي أن يعاد التمسدون لفسادهم بالشفاعة والوساطات.

وفي الوقت الذي كان يعيش فيه المؤرخ المعلق ابن خلدون (وقد تولى القضاء ثم عزل عنه واستمر معزولا خمس عشرة سنة)، أراد السلطان برفوق إصلاح النظام القضائي فأعاد ابن خلدون قاضيا للقضاء المالكية في ١٠ محرم ٨٠١، وبادر ابن خلدون في فحص أحوال الشهود وأغلق عدة حوائت الشهود..

ثم تدهور الحال حتى إذا جاء عصر قايتهاي أصبحت وظيفة الشهود ما يترفع عنها أول الدين والمروءة، وإذا اضطر إليها بعضهم حرص من يوزر له على إثبات عفته وأنه ليس مثل باقي الشهود، يقول ابن

الصيرفي مثلا عن الشيخ ابن مفلح: وكان هو ووالده علي خير كبير وصالح ودين معين.. وكان والده شاهدا بمنازلة ويكتب منه مع عفته وصلاته، ومعدن أن للسداد قد لتشرق بين اليهود أكثر من لتشاره بين القضاة.

ويصن للقضاة لم يراع حكم الله حتى في امره الشخصية.

فالتاضي محمد بن جنة صيد البلقلي (ت ٨٧٦) مات وترك وصية حرم فيها أخويه التكرور وجعل تركته كلها لولده وأخته، ويقول عنه ابن الصيرفي: «وخط بيتا وأخذنا وأخوين رجلين فصرعنا مبركة»، أعنى التكرين، وشكرا للسلطان أمرهما وما أتاها ذلك...»

احتقار السلطان قايتهاي للقضاة

والسلطان قايتهاي كان ينظر لأولئك القضاة باحتقار مع أنهم عنه يعطون الشرع، ومع أنه يستمد مشروعيته منهم باعتبار أن القضاة وعلماء الدين هم أهل العمل والمقد الذين يعطون الحكم الملوكي المسمى راجعته داخل مسر وخارجها.

وكان السلطان يجرع من لمتاحة للقضاة وعلماء الدين في أغلب بدايات التشهير العربية إذ كان من تقاليد السلطة أن يصعد لاحتضار عبارة يصعد - قضاء الشرع ومشايخ الإسلام إلى القلعة في أول كل شهر عربي لتعنة السلطان.

وابن الصيرفي كان ضمن القضاة الأحناف وكان يحظى بالاحترام للسلطان ضمن وفد العلماء والقضاة لفتاح السلطان ولهجته بحلول لشهر العربي الجديد، وكان ابن الصيرفي باعتباره مرزقا يحرس على أن يبدأ أخبار كل شهر بتسليم مسود أولئك الأخبار لتعنة.

والسلطان من ناحيته كان حريصا على أن يظهر لهم احتقاره وبطريقة واضحة مستقيمة إذ كان أحيانا يصعد لعب الكرة في الترم نفسه الذي يحضرون فيه ويجعلهم ينتظرونه إلى أن يفرغ من اللعب، يقول ابن الصيرفي في مفتتح أخبار شهر ذي الحجة ٨٧٥: «فيه مسد قضاء القضاء لتعنة السلطان بالشهر وكان باب بالكرة فانتظروه

حتى فرغ منها يركن هذا ختمها يعني من للعب.. ألم يكن السلطان يستطوع تلجلج للعب بالكرة خمس دقائق؟!..

وفي يوم السبت أول ربيع الآخر ٨٧٧ يقول ابن الصيرفي: «مسد فيه قضاء القضاء لتعنة السلطان بالشهر على العادة وكان يتقدمهم أمير المؤمنين المملوك علي الله أبو العز عبد العزيز ولم شره فيئده بالشهر، ثم دخل القضاء بعد أن جبرأ طويلا بجامع الناصر بن قلاوون ينتظرون الإذن فإن السلطان نصره الله كان لعب بالكرة هو والأمراء المتقدمون فلما فرغوا جلس بالعروش السلطاني تحت لذلك وكنت معهم فهوا ودعوا والصرقوا ولم يتكلم أحد منهم بهذه شفة، أي أنهم بالخليفة العباسي وأبعد للقضاة وجعلهم ينتظرون انتهاءه من اللعب ومعروف أن الخلافة العباسية التفتت إلى القاهرة بعد تدمير بغداد وفي عصر السلطان الظاهر بيبرس - وفي لشهر السابق (ربيع الأول ٨٧٧) لم يحضر السلطان أول ربيع الأول في القاهرة حيث كان يتجول في القرية وعاد منها يوم السبت ٣ ربيع الأول، يقول ابن الصيرفي: «لم صد للقضاة عقب مسد السلطان فثاروا عليهم فصاروا عليهم بالجواب بأن السلطان في المريم فرجعوا. ثم ركروا بعد المسر ومسدوا للقضاة فثاروا عليهم فأرسل طمهم أنه حضر من السفر وعده بعض وعده السفر ولم يحضر لهم وأرسل يعتذر إليهم بخادم من الخدم فرجعوا ولم يجتمعوا، وكان قول طمهم إليهم أرسل الأمير زين الدين يعقوب شاه الممهدار يشهم أن ينظروا أبراهيم من الزكلاء ويمعدوا للصبيان الذين على أبراهيم فامتطوا لذلك».

وهكذا كانت مكننتهم عنه، يسكنر عليهم الجوس مع دقائق معدودة.

وفي أول صفر ٨٧٤ «مسد قضاء القضاء لتعنة السلطان بالشهر على العادة فوجدوه ركب من قلعة الجبل وترجوه إلى الخاقان السريقرسية قلم مجتمعوا به وعادوا ومسدوا من لقد إليهم فهلكوه على العادة، أي لم يهتم بموعدهم وجعلهم يسافر للقاءه وهو يطم أنهم رهن إشارة ويعتقون عودته.

وفي لشهر الثاني (ربيع الأول ٨٧٤)

«مسد قضاء القضاء ومشايخ الإسلام لتعنة السلطان بالشهر فوجدوه قد ركب وتوجه للقرنة فانتظروه بالجامع الناصري حتى عاد وظلهم فدخلوا إليهم بالدعفة وكان قد فرغ من ترخيها وتخيبيها وفتحها وبياضها، وإجاسوا بين يديه وكنت حاضرا جالسا معهم قال له قاضي القضاء مصب الدين ابن الشفعة الضلي عامله الله بطله الخفي:

تهني بكم كل أرض تنزلون بها

كلكم لبقاع الأرض أمطار

فقال له السلطان: لله فيحكمكم أو ما أخبه ذلك، ودعوا له ولتصرفوا...»

أي تكلم لقاضي المدني ليدقق السلطان ولم يكثر به السلطان.

وكان للسلطان يخصص للشيخ مهدي الدين بن الشفعة باحتقار زائد مع أنه من أشهر فقهاء وقضاة الحنفية، وفي المقابل كان ابن الشفعة لا يمل من لفاق السلطان، وكان ابن الصيرفي من أعوان الشيخ ابن الشفعة، وهو يقول عنه في أخبار يوم السبت ١٨ ربيع الآخر سنة ٨٧٥ موصنع قاضي القضاء ابن الشفعة خطبة عظيمة في مدح السلطان وعبدله وفتحته ووصفه بجميع أنواع الصفات بين العسكر والأمراء ومن حضر قلم يكثر ذلك غاية الإكثار، وقرأها... أي ابن الشفعة - من لفته ولما فرغ من قراءتها طلبها منه للقاضي نور الدين الأنباي ليقرأها ويكتبها، وفكر من المتألفة والإطراء أنه يرسل بها إلى الأقطار والأمصار..

لم يكثر السلطان بهذا اللطاف للرخوس الصيلغ في السرح، ولكن أهدم بقصيدة ابن الشفعة قاض لأخر مناطق عرض أن يكتبها ويقرأها في الأفاق.

وفي ليلة لرايع والمشرين من رمضان ٨٧٦ مسد قاضي القضاء ابن الشفعة للإعطار عد السلطان، يقول ابن الصيرفي: «لم يمكن من ذلك، ورد عدد آنان السرب».

أي طردوه...»

هل كان ابن الشفعة مسكيا لا يوجد طلم الإطراء في بيته؟

قصة

الشعر

الشريف



بالعلم لا. ولكنه كان يريد استرضاء السلطان ونفاقه، والسلطان كان قد سدم منه ومن فسادة ونفاقه..

والسلطان وأمرأوه كانوا يجرسون أن حكمهم قائم على الظلم، ومع ذلك فقد كان يعبر نفسه أكثر فيما بالعلم من أولئك القضاة. بدلًا على ذلك ما أورد ابن الصيرفي في أخبار السبت ١٦ جمادى الآخرة ٨٧٥هـ وفيها يفت الخازن التي خلعت أموالاً وأوقافاً كثيرة ريثما عن أبيها وكان الإشراف على هذه الأوقاف يدور إلى قاضي القضاة الحنفى طبقاً للوصية، ولكن أراد قاضي القضاة الشافعى الترويب على تلك الأوقاف والتحكم فيها وما يحويه ذلك من سرقة مؤكدة، وبلغ السلطان ذلك النزاع بين قاضي القضاة الحنفى ورفيقه الشافعى فقال السلطان: «أنا أحق من الاثنين ولكن أصمل فيهم بالشرط وأحميم من الغاصبين»، أى تولى السلطان بنفسه نخارة تلك الأوقاف ليحميها من قاضي القضاة الشافعى ورفيقه الحنفى!!

السلطان قايتهاي يعزل القضاة

كلهم ويقتضى بين الناس بنفسه وبلغ إحقر السلطان لأولئك القضاة مداه سنة ٨٧٦هـ حين منحهم من الحكم بين الناس واسترضهم جميعاً أمامه بفحص أموالهم ويعزل من يشاء منهم، وتصدر السلطان بنفسه ليقتضى بين الناس، وذلك سابقة

خطيرة لم تحدث من قبل في تاريخ مصر بعد الفتح الإسلامى..

كان ضاد القضاة قد أثار السلطان نفسه.. ولابد أن القضاة من أولها وبالترتيب للزمى.

فى يوم الخميس ٢٣ شعبان ٨٧٥هـ زار قاضي القضاة الحنفى محب الدين ابن الشحنة ومعه ابنه للقاضي عهد البر المشويخ بدر الدين الأردبيللى الذى كان على فراش الاحتضار، وكان للأردبيللى وظائف جليلة بمنازل الحنفية، وقد طمع محب الدين ابن الشحنة فى تلك الوظائف لابنه عهد البر، لذا زاره مع ابنه ومعهما صهره ابن الثوري وبعض الشهود ومنظروا على الرجل المريض المعتصر حتى أخذوا توقيمه - وهو لايحى - على تنازله عن وظائفه فى مقابل مائة دينار يدفعها له ابن الشحنة، وكتبوا عقدًا بذلك وشهد عليه أربعة من القضاة الأحناف وأعد الشهود «الحدول».

ووصل القيسر للسلطان وعرف أن الأردبيللى كتب توقيمه وهو محضصر ولا يدري شيئاً فغضب السلطان واستدعى الشهود والقضاة الذين حضروا ذلك العقد فلما جرى بهم السلطان شتمهم وقال «تهدروا على شخص غائب عن الوجود، ومصدق ذلك أنه مات من ليقه وأخبروه إلى يوم السبت» فاعتذروا فلم يقبل اعتذارهم وأمر باعتقالهم واعتقال شاهد آخر فرهارياً، وشفع فيهم ابن سزهر الأنصارى كاتب السر فلم يقبل السلطان شفاعتهم.

وفى يوم الثلاثاء ٢٨ شعبان شفع فيهم الدوادار الكبير يشيك بن مهدى، وبالغ فى الاعتذار عنهم السلطان حتى لمس الأرض أمام السلطان ثم تبعه الأمير نعر الجموصى حليج الحجاب الذى سبق الأرض أمام السلطان، ثم تبعهما ابن مظهر الأنصارى كاتب السر الذى سبق الأرض ثم قبل قدم السلطان، وحيلند سكن غضب قايتهاي وأطلق سراحهم.

وكان رأس الفتنة قاضي القضاة ابن الشحنة ولينه عهد البر فى خوف هائل من السلطان فأرسلًا تنازلاً عن ذلك العقد

السلطان، وسعد كاتب السر بذلك التنازل للسلطان، ولكن السلطان قال لكاتب السر: لا تدخل نفسك فى تلك القضية، فقال له ابن مظهر أنت امرأتى بذلك لأنه جعلتلى كاتب السر، وكاتب السر من وظيفته أن يتكلم فى هذا وفى غيره.

وإسألأت القاهرة بشأنعات من عزل ابن الشحنة عن قضاء الحنفية وترشيح آخرين مكانه، ووفق مؤرخنا ابن الصيرفى القاضى الحنفى على هذه الواقعة فيقول مثلًا: «وفى الواقع لقضاة الشرع لو عظموا لأمر الله وحقوقه لمظهم ولكنهم خافوا على وظائفهم فأمانوا أنفسهم، وأمر إلى الله».

وبهذه الحادثة بدأ ملك السلطان من ضعة القضاة وصغارهم، إلا أن السلطان كتم شعوره، إذ توجه إليه ابن الشحنة مع بقية القضاة للفتنة بأول رمضان فلم يفتح الموضوع مع ابن الشحنة، وفى يوم الأربعاء ٧ رمضان سعد قضاة القضاء إلى القلعة لبدء ميعاد قراءة البخارى على عابدهم كل شهر رمضان، ولم يحضر إليهم السلطان، فقبل ابن الصيرفى جميعاً: «إذنه من حين قرئ البخارى وإلى تاريخه ما حضر مجلسه»..

وتقبل مختصب رمضان حدث أن استدعى الدوادار الكبير يشيك بن مهدى أحد القضاة بسوقة السباعين ومعه شهره فى قضية وأثبتت تلاعبهم فى الحكم واتهمهم بالتزوير فزاجروا عن الحكم والشهادة وظهر ظلمهم وتزويرهم فأمر الدوادار الكبير بنظيرهم لولا أن يعضهم - كالعادة - تشفع فيهم عدد الأمير يشيك بن مهدى وبعد جهد جهيد - على حد قول ابن الصيرفى - أطلقهم الأمير بعد أن أخذ تعهداً على القاضى والشهود ألا يمارس القضاء والشهادة..

وعلم السلطان بما حدث فازداد ملا من القضاة.

وفى مناسبة ختم قراءة البخارى - أو ميعاد البخارى بالقلعة يوم الأربعاء ٢٨ رمضان ٨٧٥هـ لم يحصل ابن الشحنة على عادته من لباس الشرفية ولكن توسط له ابن مظهر وأرسل إليه مكافأته فيما بعد..

وفي أيلول شرال من العام نفسه حدثت مشاجرة بين القضاة والعلما في القنص أدت إلى هجوم للعلم على بيت القاضى ونهب ما فيه وسبى حريمه، ووصل الأمر إلى السلطان والنادار الكبير وشبهه من مهدى، وجاء الخصوم للقضاة وأدى تنازعهم أمام السلطان إلى زيادة مقتله للجمع.

وفي الوقت نفسه استولى قاضى الإسكندرية ابن جنهيات على تركية أحد الأموات وحرم منها ابنه السفار، واقتضت أمه، وكان ابن الشقة قاضى للقضاة مشروطا في المشروع مع قاضى الشافعى جلال الدين الهكرى، وترتب على التمرنوع اعتقال الهكرى وابن جنهيات.

وفي ١١ ثوال كلف السلطان كاتب السر بالتصرف فى أملاك القضاة والأوقاف، يقول مؤرخنا: «وأن له السلطان فى التكلم على المساجد والمواضع والأوقاف وعزل من أراد واستمرار من يختار من القضاة وغيرهم مطلقا خلا قضاء الكبار».

ومحاه أن السلطان حرم لقضاة الأربعة الكبار فى الشام من حق اختيار نوابهم لقضاة فى الأقاليم الشامية، وحق عزلهم وأرسل ذلك لكاتب السر فى جبلته للتفويضية إلى من فى حد ذاتها إتمام كبار القضاء فى الشام.

وفي أيلول ذى القعدة علم للسلطان أن الشيخ صلاح الدين الكينى قاضى القضاء الشافعية عين أحد الشهود قاضيا - والشهود سمعة سيئة - وذلك للشاهد لذى عين قاضيا كان اسمه أبى الخور الفهوسى، وكان مزرجا ويحذى الجوارى المتعوقات، وكان أيضا مشروطا فى قضية سلب لإحدى الأوقاف ضمن مجموعة من المتهمين، وقد استخدمهم السلطان وعرف أنهم يأتون لإيراد الرقق ولا يطمون المستحقين شيئا، بل ولا حتى يقيمون فيه شهادت الصلاة، وأثناء التحقيق معهم عجزوا عن الدفاع عن أنفسهم أمام السلطان، ومعهم القاضى، فأمر السلطان قضاة القضاء الأربعة أن يبين كل منهم ذلها عنه لفهم مستندات ذلك الرقق ومراجعة موارده ومصرفاته ويقدمون تقريراً للسلطان بذلك.

وفي أيلول المعرم ٨٧٦ اختطف ثلثان من أعينان للغة الحنفى فى فخرى لحاجتها للسلطان بشأن وقف الظاهر جقمق، والشيخان هما محبى الدين الكافيجى وأمين الدين الأقصرى وطلب الكافيجى عقد مناظرة مع الأقصرى أمام السلطان، وأجابيه السلطان ولكن الأقصرى اعتذر عن حضوره ذلك المناظرة.

وفي منتصف المعرم عقد السلطان مجلسا سلطانيا للنظر فى خصومة بين قاضى مكة ابن قهسيرة وقاضى المدينة ابن الفاكهاني، وحضر المجلس الشيخ أبو البركات آخر القاضى ابن قهسيرة وقال للسلطان: يا مولانا لا تسمع فيدا كلام المتعمسين، وقال إنه يكون بريئا عن دين الإسلام إن كان أخوه فعل كذا وكذا. وكان السلطان قد عزل ابن قهسيرة عن قضاء مكة، ويحث قاضيها يستلم من مكة والمدينة خلا حقيقة الأمر.

وفي أواخر صفر اشخاص السلطان من القاضى ابن العيسى ناظر الأوقاف وغيره ألف دينار بسبب خصومته مع القاضى الجوجرى الشافعى، وكانا قد اعتادا الخصم، وأثبت أحمدمان أن رفيقه قد قذف زوجته واتهمها فى عريتها، فأمر السلطان بحبس السيرة فى برج القلعة ثم فى سجن كديك.

وفي أول شهر ربيع الآخر صعد القضاء لثلاثة السلطان بالشهر على العادة، وصحبهم شخص اشكى للسلطان من القاضى الشافعى بسبب خان السبيل الذى يديره قاضى قضاء الشافعى وأخبر بأن بالخان مموها قد تحول إلى مخزن لمتاع الحيوانات، وأنه حاول ملهمه لاختطاف عليه أموال القاضى الشافعى.

وفي يوم السبت ٥ ربيع الآخر اعتقل السلطان قاضى القضاء المالكى سراج الدين ابن حوزر بسبب تركه أخيه قاضى القضاء المالكى السابق حصام الدين بن حوزر، يقول مؤرخنا: «وحصل كلام كثير أقضى آخره على الدرسمى (فى اعتقال) قاضى القضاء المالكى ريات فى الدرسمى، أى فى الاعتقال وتصرف السلطان فى المورث الذى

كانت باسم القاضى المتوفى حصام الدين واستمر أخوه معتقلا ليوفى ما عليه الناس، ثم أطلقه السلطان من الحبس يوم السبت ١٢ ربيع الآخر.

وفي يوم الخميس ٢٤ ربيع الآخر عزل السلطان قاضى الأرمينية المالكى لأنه جار فى الحكم على شخص من أتباع السلطان، فإذا كانوا مجردون على ظن أتباع السلطان فكيف بأبناء الشعب الساكنين ١٢٢

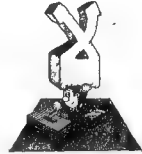
وفي يوم الاثنين ٢٨ ربيع الآخر علم السلطان برفاة القاضى ابن جنة الذى حرم أخويه من حقهما من الميراث، وقد شكى الأخوان للسلطان، وقال كاتب السر للسلطان هذه وصية ومريعتها للشرع، ومع ذلك قم بأخذ الأخوان حقهما بالشرع ١٢٢

وفي أيلول شهر جمادى الأولى سنة ٨٧٦ اشكى السلطان والدان من البرلس أن قاضى البرلس باع إبلهما لجيش التمران، ولأنهما ترفعا على إبلهما ويريدان استرجاعه، وحقق السلطان فى القضية واستدعى القاضى فادعى القاضى أن وأدى الطفل بأهله وأدى إلى نفيه شهيدا على البرلس، وطلب منه السلطان إحضار شهوده، فلم يشهد الشهود بما يؤيد دعواه، فطم السلطان كذبه وجرمته وأمر باعتقاله..

وفي يوم الثلاثاء ٢١ جمادى الأولى جددت مشكلة وقف الظاهر جقمق على مدرسة إقبال الذى تنازع فيها الشيخان الكافيجى والأقصرى، وكان الكافيجى قد أفتى بأن نظارة أوقاف المدرسة تكون لمحمد ابن إقبال وأن من حقه أن يتصرف فى المدرسة بالمعزل ولتداوله وأفتى الأقصرى بخلاف ذلك.

وفي ذلك اليوم (٢١ جمادى الأولى) وقف للسلطان أولاد السلطان السابق إقبال وأرباب الوظائف بالمدرسة للتي يتبعها السلطان جقمق باسم إقبال، وأظهر الأولاد فتاوى باسم الشيخ الأقصرى وخط الكافيجى وخط الشيخ قاسم الحنفى بوكها فتاوى مدحارسة فأمر السلطان القضاء جميعا بالحضور فى المجلس السلطاني، وحضر مؤرخنا ابن العسمرى ذلك المجلس

تَضَاة الشَّـرْع الشَّـرِيف



باعتباره أحد القضاة الأحناف، وروى ما حدث في ذلك المجلس السلطاني والتفصيل، ومن خلال ما رواه ابن الصوري تعرف إلى أي مدى وصل حق السلطان على القضاة، إذ قال القاضي للقضاة الشافعي: «أحرقت أوقاف، ويقول ابن الصوري: «فصار الشافعي في هوة الأموات، ثم إله باس يد السلطان وبسأله أن يخرج عنه الأوقاف ويصور القضاء معه بلا أوقاف، فقال له: «أنت حاجز».

واحتدم الخلاف بين القضاة ولم يسلوا لحسم القضية وظهر عجزهم أمام السلطان فلم يتفقوا على إصدار فتوى، وتبادلوا أمام السلطان الاتهامات والشتائم، فالتفت الشيخ **الناجوي** بشتم الشيخ **قاسم الحلبي** أمام السلطان ويقول: «هذا الرجل لا يعرف للنمو ولا اللغة ولا الأصول ولا الفقه وإنما يعرف الحول وهو محجور عليه في الفتوى لأنه يأخذ عليها رشوة، وهذا يسمى مفتيا ماجنا».

ونقطت من مشاهد ذلك المجلس ما يقر ابن الصوري: «وصار علام الدين للمدعي نائب القاضي الحقني ركبنا على كفتي الشيخ أمين الدين القاضي وللشيخ قاسم وهو من خلفهما يكلم الشيخ محيي الدين بما لا يليق ومن جملة ما قاله: إيش هذا الشغب! وهو خلف الحلقة وينادي بأعلى صوته: يا قاضي كاتب السر اسمع لي كملين وأمره السلطان بالسكوت فسار يقول:

والله لولا أن السلطان قال لي اسكت ما سكنت، هذا مع أن السلطان قال لصلاح الدين الشافعي وإفقره لسكتوا، ومع هذا فجماعة الشيخ أمين الدين يطلقون أسكتهم في المسموئي ويقولون له: قم يا سبي النمس عن كفت للشيخ...».

وزيق السلطان منهم فانسرف بعد أن أمرهم الأيخروا حتى يهوا القضية، ثم حضر السلطان فوجدهم لا يزالون متنازعين دون حل، ثم ألقى القاضي المالكي باللجوء إلى حكم السلطان ليعن بذلك أن السلطان ألقه من جميع لقضاة بأمر الشرع!!..

ورأى السلطان أن يشتري المدرسة من ماله ويروض أبناء إيتال بشره آلاف درهم في كل سنة، واتجهى المجلس والانسرف القضاء بعد أن قبلوا يد السلطان، وحدث أثناء النصرة أن قام السلطان بكلم القاضي **جلال الدين**، يقول ابن الصوري: «ثم سلم الجماعة كلمهم حتى الجلالى فلكمه في رأسه وقال له: «أنت ما تخرج زكاء...!!».

وألفت هذه القضية في تلبية السلطان إلى طبيعة القضاء في عصره، فهم ليسوا محصرين ومنازعين فقط... وإنما جهلاء أيضا.

ثم جاءت القضية التي قصمت ظهر البعير.. في يوم الاثنين ٥ جمادى الآخرة ٨٧٦ حين صعد القاضي **عبد النور ابن الشحنة** للسلطان ليوصل عليه بعد أن عاد من حلب، ومع أن السلطان أكرمه وسأل عن والده قاضي القضاء **محب الدين ابن الشحنة** إلا أن السلطان عزل القاضي الشريف **الوقائي** الملقب **بدموع** وثيق الصلة **بعبد النور بن الشحنة**، ويقول ابن الصوري: «وقد تكلم الناس فيه - أي في القاضي **دموع** - وفي عبد الله بما تصبه للفقير ما يصدرونهما، وبلغ ذلك مولانا الأعظم - أي السلطان - نصرة لله، وأنه يعطى كذا وكذا، ومدا أن العلاني سوي على بن خاص بك أعز الله أخبروه عن الشريف (أي القاضي **دموع**) أنهم وجدوا غلامه وبهوه عدد زوجة شخص من غلماننا، وأخبروه أنه يجلس في «بون القصيرين، في محل الحكم وهو غائب الذين فتابه وهدده فيمكن أنه أعلم السلطان به».

عندها أمر السلطان بعرض القضية جميعا معهم قضاء القضية ليحسم أحوالهم، وكانت قضية عام ٨٧٦.

في يوم الأربعاء ٢٨ جمادى الآخرة أمر السلطان قضاء القضية بأن يحضروا إليه بنوابهم بين يديه ليستعرضهم ويفتش عن حالهم، ويوضح ابن الصوري السبب وهو أن آل الشحنة لم يعجبهم عزل السلطان للقاضي **دموع**. ويقول: «فماهان عزل الشريف على بيت الشحنة فسعرا بكل طريق، من الأمير **نور الحاجب** ومن الأمير **كثيك** الداود والثنائي ومن رئيس الدنيا ابن **مهر** الأنصاري كاتب السر، فكلما مع السلطان مرتين أو ثلاثا فما وافق على ذلك، فألحوا عليه حتى إن الأمير **نور** المذكور قبل رجل السلطان».

وأي هذا الضغط على السلطان إلى أثر عكسي، فقد أمر بأن ينادى في المدينة أن أحدا من القضاة لا يحكم حتى يصعد إلى السلطان.

وكان هذا الأمر عازا على جميع القضاة وقتها ومهم يومئذ القاضي **المزخ** ابن الصوري، «وقد ما كتبه بعين أحاسيه، يقول: «وبات قضاء القضاء ونوابهم من كل مذهب بكل شر وسوء، فإن هذا عاز عظيم وبهولة زائدة وكسر لقلب عباد الله المؤمنين، ومعلوم ما ترتب عليه من قوله: «ك: «هم الكعبة حجرا حجرا» أهون عند الله من كسر قلب مؤمن، ما حصل للناس بواسطة **عبد الله** وصاحبه **خوب** والشمسان، وكانوا سببا في قطع أرزاق المسلمين الذين لا يتقنون على إظهار السؤال المستحق غالبيتهم لتعاطي البر والصلة، والمعلوم من وابل فيض دنيا للكرام الخلاق أن يصل هذه العقدة بطلاق وأن يستمروا على حالهم ببركة المصطفى المزلز على (ق)».

وكان ميعاد عرضهم على السلطان هو أول رجب ٨٧٦، وكان ابن الصوري ضمن أولئك القضاة وقد جلسوا ينتظرون السلطان والجامع، وكان السلطان يحكم أحكامه السياسية في الإصطيل السلطاني فلما فرغ من ذلك طلب قضاء القضاء ونوابهم،

يقول ابن الصيرفي: «أخذوا وكتبه معهم
يحيى نفسه».

وكان بعض الفقهاء الذين لمروا قضاء قد
سبقوا للقضاة وقابلوا السلطان بعثرة، بحلول
الظهر، وكان منهم الأقصصاني وسراج
الدين الصبائي، وكان سراج الدين
العبادي قد جلس مع القضاة وأمس ما هم
فيه من قزع وقد أبلغوا أنه أن يشفع لهم
عند السلطان، وحين قابل السلطان قال له بعد
أن أذن له السلطان: هذه الحرفة - يقصد
وظيفة القضاء والفقهاء - رقيقة، وصار الشيخ
العبادي يحكي للسلطان عن عزة القضاة
في الأيام الخالية وكرامتهم عند السلاطين،
فقال له السلطان: يا شيخ سراج - الدين أنا ما
بهذلت الشرع والقضاة وإنما أريد أن يكونوا
على الأضلاع. وأجند السلطان بعدها وصار
كاتب السر يترضاه ويحمله، ثم بعد أن هذا
قال له الشيخ سراج الدين العبادي: يا
مولانا السلطان إن الناس من باب المدرج إلى
آخر باب المدرج قد اجتمعوا ليظفروا ماذا
يفعل السلطان بالقضاة، ومن يزل منهم
مجبور، ومن يزل منهم مكسور...، ولتكت
شفاعة الشيخ العبادي عند هذا الحد.

ثم بدأ كاتب السر يستدعي القضاة واحداً
واحداً أمام السلطان ويعرضه عليه ليقاضه
السلطان ويسأل عنه وعن أسد قرار
تعيينه، وكان السلطان يهواج ويغضب على
بعضهم، كما حدث عندما استدعى الشيخ
فتح الدين السوهاجي فلما سمع السلطان
اسمه احتاج وشاط وعاط على حد قول ابن
الصيرفي وقال لذلك للقاضي: انت تعلم السر
عبدك واسلم كافراً ولحق بخللاً...!

وما زال كاتب السر بالسلطان إلى أن
رضي عنه ولم يزل.

واستدعي القاضي أبو بكر الأبهسي
مؤلف كتاب «المستطرف» وقد حقق عليه
السلطان ووبخه فارتدل له الأبهسي شراً
يقول:

لا تكسر قلباً قد أتيت بها

وقابلها بحسن العفو والرحم

وعم بالغمر من قد جام منكسراً

وبالخصوص إذا ما كنت في رجب

وبعد الانتهاء من عرض للقضاة الشافعية
بدأ عرض القضاة الأحناف ووضح حق
السلطان منهم بسبب رئيسهم ابن الشحنة
وربده عهدائهم لذلك كان كلما عرض عليه
أحدهم يقول «من عمل هذا قاضياً!!»

ومع أن كاتب السر كان يقدم كل قاضٍ
السلطان باسمه ووصفه إلا أن السلطان كان
يقول: «من علم هذا قاضيه، ليس للاستفهام
ولكن للاستفكار والاحتقار».

ونقل بعض عبارات ابن الصيرفي،
فالسُّلطان حين أيسر كسفال الدين
أنظرأباصي مبه وشتمه وقال لقاضي القضاة
الصفوية: من عمل هذا قاضياً؟... وحين لودي
على القاضي الملوكي السمين مبه السلطان
وعزله وقال لابن الشحنة: «من عمل هذا
قاضياً، وطب للقاضي ابن ظهور فلما رأه
السلطان قال له: «أنت مباشر لمر
حرابي من علكه قاضياً؟»

واستدعي مؤرخنا ابن الصيرفي وسأل
عنه السلطان فدخل ابن مزرع عن ابن
الصيرفي، ولتدعي الجلس بعوده للقضاة
المعزولين الذين عزله عن السلطان وذلك
بوساطة ابن مزرع الأخصاري كاتب
السر وكانت التوسلات ولشفاعات من أهم
أسباب الفساد في ذلك العصر.

وانتهز الناس للفرصة فهرعوا يستغلون
بحد السلطان لأذى هبط عليه فجأة، وتقلد
للناس على المركب السلطاني ومجلس
المصطفية حيث يقضي السلطان، وهرجوا
قضاة الشرع واستمر المستوطنون نوبة للحد
لتنى أصابات للسلطان فكثرت الشكاوى في
الأكابر والأصاغر على حد قول ابن
الصيرفي.

يقول مؤرخنا عن أحداث يوم الثلاثاء 4
رجب: «كان للمركب السلطاني وكثرت
الشكاوى على الأكابر والأصاغر».

وفي يوم السبت الثاني 8 رجب يقول:
«كانت الخمة بالإسطنبول على المائدة ولتكت
الإستاد ونظر الجيش ونظر الخاص وأمير
أخو الكبير وقاضي القضاة الشافعي وابن
زوين كاشف الوجه للترى».

وفي يوم الاثنين 10 رجب عرضت
على السلطان قضية المدرسة السيفية التي
اغتصبها الأمير تغرى بردى المحمودي
منها الإيران وجهه إسطنبول، وقد عجز
القضاة سابقاً عن حل مشكلتها مما جعل
للشيخ عثمان الخطاط للقيام على تلك
المدرسة بلجاً السلطان في نوبة للحد التي
أصابته، ولأن قضية تلك المدرسة تشغل
جوانبه فقهية، فقد توجه السلطان إلى
المدرسة بنفسه واستدعي قضاة القضاة
ليحقوقه هناك، فجاء بهم على وجه السرعة
والجماهير في الشوارع تزام، ويقول ابن
الصيرفي يصف ذلك المشهد: «ومروا
بالقاهرة ولحق من العام والأولاد يظفرون
إلهم ويقولون فهم ما شاموا وصار بعضهم
ينسبهم إلى خراب الأوقاف وبعضهم ينسبهم
إلى بيعها...»، أي أن القضاة لم يستحقوا
احتقار السلطان وحده..

والهم أن غضب الجماهير عليهم تركز
حول تخريب القضاة للأوقاف، إذ كانت
معظم الأراضي والعقارات المصرية قد
تحوّلت إلى أوقاف، وصار القضاة المفرعون
هم المستغلين فيها، وقد نهبروا وأخربوا
وأفترقا المستحقين والتاملين عليها..

وبطبيعة الحال فقد عجز قضاة القضاة
عن حل المشكلة في قضية المدرسة السيفية،
إذ اختلفوا وتجادلوا مما جعل السلطان بغضب
ويقول: «قضاة القضاة يستصغروا ويلجسوا على
ويظفروا...»، قل لي كتاب الرق عدد من...،
وفي النهاية زفق السلطان وتركهم وتجادلون
بعد أن أمر ألا يصرفوا حتى يحلوا الأمر،
ويقول ابن الصيرفي: «وبذل الأمر على
السلطان فركب ويرسم للقاضي كاتب السر
والأمير ثم حاجب الحجاب والقضاة ألا
يصرفوا من هذا المجلس حتى يهوا أمر».

وقد أعاد ابن الصيرفي رواية تلك
العائدة رجاء بتفصيلات أخرى منها أن
السلطان لحد على كاتب السر «حدة مفردة
وكلمه بكلام ما سمعه منه فهد، وألقه أمامه
إلى القاضي نور الدين الإلهي إسامة
مفرطة من جملة ما؛ يا شيخ رجلك في القبر
وأنت تلجس على؟ وألقه لضربه
بالفأر!!»

الشريعة الشريف



وفي نوبة العدل هذه أمر السلطان بحزب بعض الخلفة من كبار دولته، وحدث أن ضرب السلطان بيده فاطر الخاص ابن العيسى في مجلس يوم السبت ٢٩ رجب، وكان مجلساً رهيماً، يقول ابن الصيرفي: وكانت ساعة نساء لله منها السلامة!!

وتوافد الناس على السلطان في مرعد المصطفية يحكمون بين يديه في قضاياهم الشرعية والشخصية، ومثلاً في مجلس الثلاثاء ٢٥ رجب ٨٧٦، كان بين من اشكى السلطان امرأة اشكت زوجها أنه تزوج عليها وبضاجرها يقول مؤرخنا: وكثرت الشكاة، حتى إن بجاح الفجل قال: أشكى السلطان!!

وظل السلطان يقيم بوظيفة القضاء إلى يوم الثلاثاء ١٠ شعبان ٨٧٦ حين اشكى السلطان شخص ادعى أن رأس نوبة نقب الجيش قد ظلمه واقتطع السلطان بصدق الشاكي فمشرب المشكو في حقه، ثم ظهر كذب المدعى، فحضره السلطان، ثم أمر بالذناء في القاهرة أن أحداً لا يشكو أحداً عند السلطان إلا بعد أن يثق أولاً على القضاة والحكام فإن أنصفوه وإلا فيذهب للسلطان، وبذلك أعاد السلطان للقضاة مساوئهم وجعل نفسه الدرجة الأخيرة في التقاضي.

وبعد: !!

لقد كانت الدولة المملوكية دولة دينية عسكرية، كانت تسيطر على الجهاز والأماكن المقدسة، وكانت القاهرة عاصمة الخلافة العباسية، وكان ملك الهند المسلم يبحث السلطان قايكباي والخليفة العباسي للبحث له تويصاً ويحكم به بلاده باسم الشرع.. وكان قضاة الشرع يأتون في الترتيب للرسمي بعد السلطان مباشرة، وكان التقاضي يكتفى بتقبيل يد السلطان بينما يركع أمام السلطان كبار السامائيك ويقبلون الأرض بين يديه أي يسجدون له..

فالقوة للملوكة دينية أولاً ثم عسكرية ثانياً..

ومن ملامح التحدين حدتها تطبيق الشريعة..

وكان ذلك التطبيق يتم وفقاً للتراث العباسي وللأئمة في التفقه والحدوث الذين أنجبهم العصر العباسي. وقد ضاع ذلك التراث العباسي تحت أقدام المغول، ولكن للعصر المملوكي استطاع إعادته وإبقائه، وعكف عليه شرحاً وتلخيصاً وإعادة اشرح التخصص ثم تحويل التخصص إلى متون ثم شرح المتون، وهكذا..

ومن تلك الشروح والمتون كان يتم تطبيق الشريعة.. وإصدار فيها هو عبارة مأثورة لا تزال تتردد في أروقة المتطهين بالتراث حتى الآن، وهي عبارة «خلف فيها العلماء، لقد اختلفوا حول كل شيء وحول أي شيء»..

وللتقاضي في العصر المملوكي سراء أكان وأصا ودارساً أو كان جاهلاً له ملاق الحرية في أن يحكم بما يشاء وله العذر الجاهز وهو «اختلف فيها العلماء».

وفي عصرنا لا تزال العبارة المأثورة سائدة «اختلف فيها العلماء»، وفي كل مناسبة يختلف العلماء من أول قضية فرائد البتوك إلى احتلال الكويت ومعاهدة الصلح مع إسرائيل.. ومع ذلك يتفكرون على شيء واحد هو المطالبة بتطبيق الشريعة، ويؤمنون أنه يجب أن تلتق أولاً على ماهية الشريعة

ومصادرها وهل كل ما كتبه العصر العباسي يتفق مع صحيح الإسلام أم لا...

ويؤمنون شيئاً آخر.. أن ذلك التطبيق للفاسد للشريعة نشر الظلم والاستبداد وأزرق الأنفس وأفكك الميثاق والصلح.. ولا ينبغي أن نعيد التجربة مرة أخرى..

ومن فضلنا عزيزي القارئ.. اقرأ هذا الموضوع من بدليته.. مرة أخرى. ■

ملاحظة:

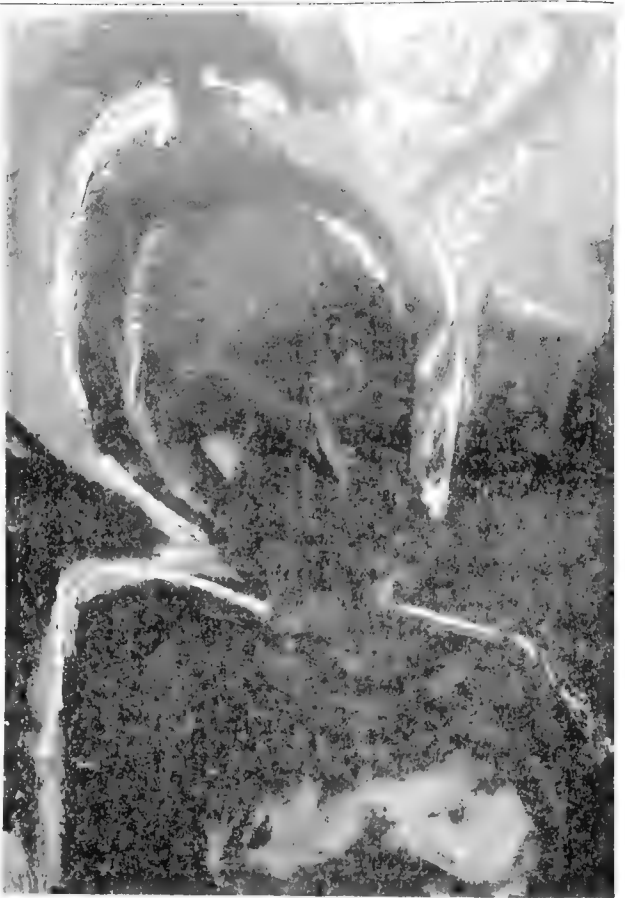
للمساحات السابقة من كتاب غير منشور المؤلف بعنوان «الحياة اليومية لأجدادنا المصريين منذ خمسمائة عام».

وهذه هي مصادر المقالة بالتفصيل:

(١) خطط المقرئ: ٣/ ٣٩: ٤١: ٦٦: ٦٧: ٧٣، ٦٨، ٧٥: ٧١

(٢) أبناء العصر بأبناء العصر لابن الصيرفي:

١٤٢، ١٤٤، ١٧٢، ١٧٣، ٤٨٥، ٢٧٩، ٩٨، ١٠٠: ١٦، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٨، ٢٩: ٣٣، ٤٠، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٤٨، ١٨٩، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤،



(لحمة ٢)

قنحن إزاء مفهومين نبحث عن علاقة بينهما... أحدهما موغل في القدم يضرب بالأنفاضة وتمبيراته في أعماق التاريخ ويوضح في تعمق وجهاء لتسمية الشعب المصري وتطوره الفكري على مر الزمن. والثاني أى مفهوم المشاركة السياسية، بمعناه الأكاديمي، وليد للقرنين العاشرين ولهذا يصم بالحدثا النسبية بالمقارنة بالأمدال للشعبية.... والسؤال المطروح في هذا الصدد هل يمكن أن توجد علاقة ما وتنتج آثارها بين مفهومين شديدي التباعد من حيث السياق الزماني؟

نعم هناك علاقة ما بين هذين المفهومين، فطى الرغم من أن كثيرا من الأمثال تقادم بها الزمن، إذ كانت تدبر عن واقع اجتماعي سالف لم يعد قائما في عصور لاحقة تغيرت في أحوالها ونظمها، إلا أن محتوى هذه الأمثال، وما تخفيه أنفاطها وعباراتها من دلالات ومعان، مازال عالقًا بأثمان البعض بصورة أو بأخرى، فيندد في هذه الأيام أن نجد شابا تجمري على لسانه هذه الأمثال على شاكلة الأجداد الذين أضلوا عليها شيئا من القداسة واعتبروها في بعض الأحيان ترقى إلى مصاف التعاليم الإلهية. وبالرغم من هذا التراجع الظاهري لأهمية الأمثال العامة في الآونة الأخيرة فمن الملاحظ أن أبناء هذا الجيل يستلهمون في تصرفاتهم ومواقف تفكيرهم مضامين هذه الأمثال بحيث إن ألقروا لهاظها وأزادوا بعباراتها فلا يزالون يسبون على هديها ويعملون وفق أفكارها لأنها جزء من ميراثهم للمعنارى المتجذر في أصاق نفوسهم.

وعليه فإن موضوع الأمثال الشعبية لم يقلل بحثا وإنما يحتاج إلى دراسات حديثة مستجدة تقف بدقة على محتوى هذه الأمثال، سابيا كان أو إيجابيا، فيما يتعلق بحدود من التقصيا والمفاهيم. وأعتقد أن موضوع المشاركة السياسية يحظى الآن باهتمام بالغ في الشارع السياسي بالنظر إلى أن المشاركة السياسية أضحت من الضرورة يمكن لتحديد ماهية النخب الحاكمة على كافة المستويات حتى ولو بصورة جزئية. كما أن هناك كثيرا من الباحثين يؤكدون أن عزوف معظم الشعب المصري عن المشاركة حتى في أبسط صورها مثل التصويت في الانتخابات قد يؤدي إلى تداعيات عديدة

الإمـثال الشعبية المصرية والمشاركة السياسية

سامح فوزي

باحث مصري في مركز ابن خلدون



أن يعرف قدر نفسه ووضعا في موضعها لأن من عرف مقامه ارتاح، ولأنه لم يفعل غير ذلك لأسمى مدار سخرية «رايح فبين باصطوك بين الفلوك» وليس للمرء أن يطعم إلى من هو أرفع منه منزلة «اللى يصن للوق يتعب» (٢).

ولا تقتصر الأمثال العامية على رسم صورة رئيسية للعلاقات غير المتكافئة التي يفترض أن تسود المجتمع بل ترسم أيضا في أذهان الناس صورة للتمييز بين مواطنين ينتمون في بعض الأحيان إلى الأضلاع نفسها السياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة في المجتمع ما قد يؤدي إلى اتساع هامش الاستبعاد وزيادة معدلات الاغتراب والعزلة في المجتمع المصري. فجدد الأمثال الشعبية على سبيل المثال ترمي غير المسلمين ببعض الصفات القمعية في أسلوب يوضح أن بينهم وبين المسلمين فاصلا وهو سعيقة ليس من الممكن اجتيازها (٣) «اللى في القلب في القلب باكتيسه» و «قبلى بلا مكر سجره بلا طرح» و «زى فقرا اليهود لا دنيا ولا أخرة» ولعل البعض قد يأخذ هذه الأمثال من باب التندر والتفكيت البهريه خالفين أن بين طياتها بذورا فكرية للحاخانية وكريسا نفسيا حقيقيا تسيطر على عدم المساواة في مجتمعنا.

(٢) الفردية

حين تشكل الفردية إحدى القيم السائدة في المجتمع يشعر الفرد أنه قد أصاب لونا أو أكثر من ألوان التمايز والاختلاف بما يكلل حقه في تبنى مطلقا فكرية وقضاياها أيديولوجية خاصة به. ومن النشأت أن الحضارة الغربية في تطورها الترامن تركت على شيوخ القيم الفردية (٤). والفردية بهذا المعنى لا تعني أن ينشد الفرد مصالح أنانية ضيقة وإنما تعني إيجاد سبيغة توازنية بين المصالح الفرد الخاصة وبين مصالح المجتمع العامة بحيث يتولد لدى الأفراد ثقافة بأن مصالحهم الخاصة لا تتعارض بل قد تتحقق وتصل من خلال صالح المجتمع ككل. ومع تدهور قيمة الفردية في المجتمع يشعر الفرد بقلته ويخرب ويألمونه ويؤمن بقيمة مشتركة مع الآخرين لخدمة أنفسهم وتعمية مجتمعهم ويزداد مظاهر وأشكال الإبداع الإنساني وتعاظم قيمة الحرية الفردية ويصبح مجرد



سلامة موسى



أه، السادات

أفرادا يتسمون برجاحة العقل وصواب الرؤية ورزلة التصرف هؤلاء ونحن ومنهم على قمة للنظام السياسي في حين أن هناك أفرادا توردوا من هذه الصفات وبالتالي فهم ليسوا أملا للمشاركة في تسوير دفة الأمور في المجتمع. فالأمثال الشعبية تنطبع في ذهن الإنسان المصري أن البشر ليسوا سواسية بل مراتب ودرجات «اللى مقاماته» إذ هناك العظيم والغير والسيد والجد «اللى جاب التين للتين وراي جاب للترعه للجر الكبير وراي جاب العبد لونه قال لده ملحه واده ملحه» «أورك البصل وألك للشم مدين لك لريحه الطيبة باشموش» ويقضى تقسيم العمل بأن يكون هناك سادة وظيفتهم السيادة وآخرين وظيفتهم الخدمة «ها أنا أمير وأنت أمير مين فينا يسوق العمور» والتفاوت بين البشر أمر حمى على ولو جمعهم القرابة «سوابك ماموش زى بعضاه» «لها لاضوات وريها خلق وفرق» ولا يمكن لأدنى مرتبة أن يبلغ مرتبة الأعلى وعليه أن يوقره ولا يلا «العين سانسلاش ع الحاجب» و «الفيه مانجيز في العلى» ويبنى على كل إنسان

أفقا يتصل في تنامي هامشية الشعب المصري، وما يوجب ذلك من دلالات نفسية وسياسية بالغة، وأكثرها متروكة ويختل في هجمة أقلية منظمة نشطة على مقدرات الشعب دون الأغلبية التي توصف عادة بأنها «صامتة».

لهذه الأسباب وغيرها، قصدت أن أتعرف على مضمون الأمثال الشعبية بالنسبة لموضوع المشاركة السياسية لأنى، هكذا أرى، أن الأمثال الشعبية بما لها من ثقل تراثي تجللي للمشاركة السياسية ولقد معها على طرقي التقيؤ وأبلى هذه الدراسة على فرضية مبتدأها «أن كانت المشاركة السياسية تحتاج إلى متطلبات وركائز أساسية تستند إليها فإن الأمثال الشعبية تهدم بمعزلها هذه المتطلبات وتضرب بمساقبتها في مقتل».

وستتناول هذه الدراسة عبر ثلاثة محاور.

المحور الأول: مقومات ثقافية

من أجل تفلل وتعقب مفهوم للمشاركة في المجتمع المصري يتطلب الأمر شحور وسادة منظومة من القيم السياسية. ولقيم بشكل عام هي معتقدات عامة راسخة تلى على الإنسان في مجتمع بشرى مترابط، لاختارات سلوكية ثابتة في مواقف لاجتماعية متماثلة. ويرى محمود قمبر أن القيم أن تكون قيما لا إنا وصلت إلى مستوى المعقنة فقرتها هي حفزا للنسى وإلهاما للتمردى للإنسان (١).

وفي هذا الصدد يمكن رصد ثلاث قيم أساسية ترتبط ارتباطا وثيقا بالمشاركة السياسية حيث نقف بوضوح على مضمون وفعوى الأمثال العامية بالنسبة لهذه القيم.

(١) المساواة

يقصد بالمساواة أن تنهض الفاصلة بين أفراد المجتمع في الغالب على أساس من الكفاءة والإنتاج مع استبعاد كافة مظاهر التمييز المناهضة لذلك، والمساواة بهذا المعنى تهب المرء شعورا بتقدير الذات وتشعره بأنه لم يعد كسما مهملا بل عنصر فاعل في المجتمع. ومن يطالع الأمثال الشعبية المتعلقة بمفهوم ومظاهر المساواة يتراءى له أن هذه المألوفات الشعبية ترمس صورة يوتيرية على غرار تلك الصورة التي رسمها أفلاطون لمدنيته الفاضلة، والتي تتلخص في أن هناك

الأمثال الشعبية المصرية



الاقتنات عليها جريمة يستكرها الأفراد قبل أن يجرمها القانون .

والأمثال الشعبية تعبر عن فكرة الاختلاف في حد ذاتها كمنه من سنن الله في خلقه ، المسائر مسائر والمقيم مقيم ، و ذمرة للجنة ماتلكهاش الجامرة ، وبالرغم من اعتداف الأمثال بفكرة الاختلاف إلا أنها لا تسعى إلى تأكيد هذه الفكرة وإنما تسعى إلى إساق الفرد بالجماعة إيجاباً لئلا يما يهجر قيمة الفردية بالكلية ويضى من شأن قيمة الجماعة وما يستتبع ذلك من ذوبان الفرد في الجماعة ، محط رأسه وسط الزووس وسلم ، ويظهر الأمثال إلى موسم العصاد الذى يحتاج إلى كفاية فى الأيدى العاملة وتكاتف جماعى البركة فى كسرة الأيدى ، و التى ماتمك بومه تبنى بين الصبايا متحوسه ،^(٢) والسؤال الذى يفرض نفسه علينا الآن : ما السبب الذى يمكن وراء شيوع الروح الجماعية فى المجتمع المصرى ؟

واتع الأمر أن الملامح الجغرافية لمصر فرضت على الشعب المصرى أن يخترق فى جماعة واحدة منذ فجر التاريخ لإقامة السدود والذرع والحصار والقناطر وذلك لإنقاذ مياه نهر النيل فى الزراعة^(٣) ، لأنه من الثابت أن هذه المشروعات لا تصلح لها الجهود الفردية وإنما الجهود الجماعية ، ومن هذا صاغ الوجدان المصرى القديم وحدة شعب مصر ولتصاحبه إلى الدليل والأرض

الموحدة فى أسطورة إيزيس وأوزيريس ، فقد فرق المدواشلاء أوزيريس أربع عشرة قطعة جمعتها إيزيس من جديد تعبيراً خالداً عن وحدة الأرض ووحدة الشعب^(٤) .

وناسياً على ما سبق يمكن أن نتساءل عن الكيفية التى يمكن من خلالها تدعيم لقيم الفردية فى مجتمعاً مع الاحتفاظ بروح الجماعة الواحدة ؟

(٣) العقلانية

يمكن تعريف مفهوم العقلانية فى هذا الصدد على أنه التصويع الذى يخلق فى معالجة المشكلات من إطار علمى يقوم على الربط الصمك بين الأسباب والتتائج ويتركب على شيوع قيم للعقلانية فى المجتمع فى إطلاق حرية التعبير الإنسانى على اختلاف صوره والتأكيد المستمر على الاستشارة الفكرية والابتكار الذهنى ، ومن الواضح أن الترجمة العقلانية يتناقض دائماً الأسلوب القبطى فى التفكير . ويتقصد بالأسلوب القبطى ألا يرد للمرء على تفسيره للظواهر الأمور إلى أسبابها وإنما يبنى تفسيرات ويرى ذات طابع دينى غير قابلة للتحقيق . ولابد أن نلوه إلى أن ثمة فرقاً شاسعاً بين الإيمان بالقبطى ، وهو أمر ورد ومصديق فى جميع الأديان ، وبين اتخاذ الأسلوب القبطى نهجاً فى الحياة ، لأن من مآلب هذا النمط من التفكير إهدار البحث عن أسباب حدوث الظواهر بزعم أنها خارجة عن إرادة الإنسان . ومن الصور الصارخة لتصلب القبطى مع الأحداث تفسير بعض الأقسام لحادث الزلازل الذى ضرب مصر فى أكتوبر ١٩٩٢ على أنه عقاب من الله وإنذار لبنى البشر دونما حاجة إلى البحث عن الأسباب الفردية لتحسينه ومساهمة الإجراءات التى يبنى اتباعها للوقاية من أضرار الزلازل حال وقوعها فى المستقبل .

وتعتبر الأمثال الشعبية سبلاً متدققاً لتأكيد وتعزيز الأسلوب القبطى فى المجتمع حيث تنظر إلى الظواهر والأحداث الجارية على أنها قدر الإنسان الذى لا يستطيع التكاك منه ، المكروب على الجبين لازم تشوه العين ، والمكروب ماملول مهروب ، والإنسان مهما أوتي من قدرة وعلم وسهما ارتقى بمراهبه ولماكانه لا يستطيع أن يفعل شيئاً لأن المتحوس محسوس ولو عقوا على باب بيته قناوس ، وكافة الإجراءات التى يتخذها من

أجل تسخير الطبيعة والإفادة من غيراتها وإخضاع الوسائل التى تكفل الحماية والأمن ، كل ذلك تراه الأمثال صحيحة فى بوجه لأن «الحذر مايمضى قدر» و «العامد عادم ولو كان فى الصندوق» حتى إن الأمثال ذاتها لا تخفى أحياناً دهشتها وسخريتها بل وأزدهامها بالناس الذين يتخذون للتدنية كفة لتدوير تقاصصهم «العاجز فى التدبير يحمل على القناوير ، ويفتح عينه للذبان ويقول ذا قصنا الرحمن» .

ويجدر أن نلأ أنه مع شيوع الأسلوب القبطى فى التفكير عوضاً عن العقلانية تتراجع قيم الإبداع الإنسانى والعزلة للفكر ويصبح الحديث عن المشاركة السياسية فى هذا المناخ الفكرى لا معنى له لأن المشاركة السياسية فى جهرها حتى تلك الأنشطة الإرادية التى يزاولها الأفراد بغية التأثير على عملية صنع القرار الأمر الذى يعنى حصناً إعلاء العرية الفردية وتقدير وسمو الإرادة الإنسانية ، أما القبطية فصله من إرادة الإنسان وتروصمه بالعجز وتشعره بالضعف ، وبالطبع تتراجع معدلات المشاركة فى المجتمع فكيف يظن من الإنسان أن يشاركه وإيجابته وهو يشعر أن مناط الأمر ليس بيده وإنما خارج عن إرادته ؟

المحور الثانى : مقومات مؤسسة

لزيادة معدلات المشاركة السياسية فى المجتمع لابد أن تتوافر شبكة من المؤسسات الفاعلة كى يثنى للأفراد أن يعبروا عن خلاصها من مطالبهم وخواصهم بصورة سليمة بدلا من مظاهر للتفيس السياسى الضعيف .. وهذه المؤسسات إن كانت تشمل بالأساس المؤسسات الرسمية الحكومية مثل البرلمان والمؤسسة التنفيذية إلا أنها تتسع لتشمل مؤسسات المجتمع القطنى التى هى فى الأساس أبنية غير لثنية وغير حكومية كالأحزاب وجماعات المصالح وتشكل همزة الوصل بين الحاكم والمحكوم .

ولكن من الواضح أن المجتمع العربى بشكل عام مازال يعجز بشيوع ظاهرة الأبرية حيث يفتى على قمة السلطة قائد أبوى لبنى استقلال وقاعلية هذه المؤسسات ويغنى الأدوار ويحصل من الأفراد مجرد ألتباع له شخصياً ويسخر وسائل الإعلام ويوجه الرأى للعام لخدمة أهدافه . وقد يظل النظام الأبوى

دون إغناء هذه المؤسسات ولكنه يفرغها من أي إمكانات للفاعلية^(٨).

وبالنظر فإن الأبرية تعطي دفئاً خالصاً للعلاقات السياسية إلا أن التقليد الأبري عادة ما تدور الشوكه بداخله حول المعارضة السياسية حيث ينظر إليها بوصفها دافعاً عاماً، لا بد من تلجبهه وتقييمه لظاهرة، وتحتل هذه الظاهرة بموضوح في المجتمع المصري ولا سيما في حقبة السبعينيات، فبينما دعا الرئيس السادات إلى ما أسماه «دولة المؤسسات» فقد ظل يردد أنه أب للمملكة المصرية وراع الشعب، وأبس مصدر رئيس منتخب يمكن للشعب في ظل ظروف معينة حدها المستور أن يحاسبه، وهل من اللقاة والأبد أن يصاحب الأبناء أبيهم؟

والأمثال الشعبية المتداولة تؤكد على ظاهرة الأبرية المشار إليها بما يحثي بالضرورة اختفاء مؤسسات المشاركة أو حتى الإبقاء عليها كاشكال ريفية للتعبير عن الديمقراطية مزعومة، ففي البداية تؤكد الأمثال على وحدانية التقليد الأبري وتركيز السلطة رسائل الأسر في يديه لأن «الأبرة التي فيها خويط من مانتويش»، «الشركب التي لها ريسون تفرق»، وأسلطة في حد ذاتها شرف يجب أن يسمى لفرعها بنو البشر والتعلق بأهاليها فيها ما استعاضوا إلى ذلك سيلاً «الشعب روح ولو كان في السمكة» «إن فاتك الميرى اضرع في تراه»، والمطاعة للسواء ولجهة لهذا الحاكم - الأب لأن «التيبيح يشم الباشاء» ولأنه «أسايد وأسوايد لهندى التي يمزوا همى وهم عيالتي» ومن منطيات:

الطاعة أن «اريس للقره في دولته»، «اللي ما تقدر عليه قارهه والأبوس لاده»، «اللي ما تقدر توافقه تافقه»، وهنا التقليد الأبري الذي يدور له الشعب بالولاء ويظهره طاعة مزعومة بشيء من اللطائف... له مطلق الحرية أن يفعل ما يشاء كامن أبوك مسبق دابر على حل شمره»، «اكن أبوك جندى دابر تهز وسطه»، ولا يمكن لأحد من أفراد الشعب مهما أوتي من علم أو جاه أن يرد الحاكم عن طريقه مد يده لفرعه عبيد، حمراء، ولقد راض لتعريف هذا الحاكم - الأب عن طريق الحق يجب على الشعب أن يتقبل الظلم بسدر رطب وأن يخدم بداخله دعاوى للقره

أو تغيير الوضع القائم بالقوة بعد تلاشي الرسل السياسية لأن دمج التمس ولا صدل القار، «واللي ما يرضى بحكم موسى يرضى بحكم فرعون» كما أن عقل المرء لو سئل له أن يخرج على الحكم لن يصبر بعد ذلك بلمن لأن «سيف السلطنة طويل» فهل بعد ذلك تصعب أن سألنا الحاكم «بافرعون مين فرعته» فيرد بذهبات «ماتقيش حد يرضي»....

وهكذا فإن الأمثال الشعبية تؤكد بجلاء على التمس السياسي الاستبدادي في مصر وتصور علاقة المواطن بالسلطة على أنها علاقة تبعية وخروج من جانب الأول وميمنة ويظل من جانب الثاني وهل يمكن في ظل هذه الأوضاع للثاني أن تتحقق جذور للمشاركة في إدارة المصرية المشبعة بهذا

هذه المأثورات الشعبية؟

ولهذا الأسباب ودورها عاش المجتمع المصري في حالة انفصال حقيقي مع السلطة وخلال تاريخ طويل لم تكن العلاقة تسمح بوجود المشاركة حيث يشعر الناس بالفقر والريعية تجاه السلطة، ويسود الفصام في علاقتهم معها ويتجسد الصفاة بينهم فلم تنشأ لديهم رغبة في المشاركة لأنها لا تتأهل إلا في جو ديمقراطي حر يشعر فيه الناس أن السلطة لهم ومعهم وأن يخدمهم أن يؤولوا في مسار الأسر، ولكن إذا شمر الناس أن السلطة لا تريد إلا أن تأخذ منهم لم تتجاهل إرادتهم بعد ذلك، فمن الطبيعي أن تتسع الفجوة وإذا راجعنا التاريخ المصري منذ المصور للفرعونية فإن نجد إلا فترات قليلة لا يتاح عليها هذا الحال على سبيل الاستثناء^(٩).

المصور الثالث: المقومات الاقتصادية الاجتماعية

يشير حديد من الدراسات إلى أن ثمة علاقة بين الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية السائدة في المجتمع وبين المشاركة السياسية فقد أظهرت دراسات ميدانية عديدة وجود علاقة طردية بين المؤشرات ذات الطابع الاقتصادي الاجتماعي مثل متوسط دخل الفرد والمعلم من ناحية وبين مستوى المشاركة السياسية من ناحية أخرى. وتوضح هذه الفكرة نوصد ثلاثة متغيرات رئيسية أخذت في الاعتبار رؤية الأمثال الشعبية لهذه المتغيرات.

(١) الدخل

يرتبط الدخل إيجابياً مع المشاركة فمستقبل الدخل المتوسط أكثر مشاركة من ذوي الدخل المنخفض، وذوو الدخل المرتفع أكثر مشاركة من ذوي الدخل المتوسط^(١٠)، وإن كان تحقيق مستوى مرتفع من الدخل ليس رافداً بزيادة معدلات المشاركة إلا أنه يتي في التحليل الأخير شرطاً ضرورياً يحد من توافره. ويوضح جلال معوض هذه الفكرة بشيء من التفصيل فيقول «إن المواطن العادي الذي لا الفرد الذي لا يملك سلطات أو امتيازات لا يمكنه المشاركة بصدق أن ينفذ من السلطة في عطفاتها موقفاً سياسياً والفرقية وإن يمارس حقوقه السياسية إذا ما كان يعيش في حالة من الفقر والحاجة العادة التي تجعله من حيث الواقع يحيا دون أي ضمان في مواجهة المستبد بل وقد يفقد أديمه في سبيل إشباع حاجاته اليومية^(١١).

ولهذا يجب أن يسير الحديث عن المشاركة مواكباً السعي الحديث لانفتاح مستوى دخل الفرد وتوسيع مستوى المعيشة بشكل عام ويقترأ في أن الأمثال الشعبية بما تضمه من قيم مخيلة تتسند الوضع الراهن وتعزل مسيرة الإنسان نحو غد أفضل.... ففي البداية شدد الأمثال الفقير «دنا ربح العريون من غشول الصابون» بل وتؤكد أن الغنى العادي لا قيمة له أمام غنى الغنى «غنى الغنى هو الغنى الكامل»، وإذا حاول الإنسان أن يحسن من حاله ويرقى بمسوى معيشته فعبثاً يفعل لأنه لا بد أن يفتلج بالخصر على ما يحى للثالث، وتفسر تلك المأثورات الشعبية من أن الشخص الذي لم يقطع بعاضره وراح يتشد غداً أفضل ليفسر الأمثال بأنه «سبحر إلى الرضا بما هو دونه» «اللي ما يرضى بالفقر يرضى بشربه»، ويهدد بالصدرة سبيل الإنسان، رغم توافر بعض الإمكانيات لديه، يدور في حلقة مفرغة من الفقر يبحث في دلب من قوته اليومية الذي يمد بالكاك رفق أولاده ويحدد أكثر فأكثر من ظلمة المشاركة السياسية لأن السياسة لم تخف للجالع^(١٢).

(٢) التعليم

تقصد بالتعليم المعرفة التي يحصل عليها

الإمـثال الشعبية المصرية



المواطن خلال سنوات دراسته النظامية (١٢) ومن الثابت أن ارتفاع مستوى التعليم قد يؤدي إلى ارتفاع مستوى المعيشة، فالشخص المتعلم أكثر وعياً ومعرفة بالتحديات السياسية وأشد إيماناً بالقدرة على التأثير في صنع القرار والاشتراك في المناقشات السياسية وتكوين آراء بخصوص عقيدة من الموضوعات العامة. وتؤكد الأمثال الشعبية على أهمية العلم لأن: «المعلم بالشيء ولا الجهل به» ولكن ما هو مضمون العلم المراد توصيله لعقول التلاميذ؟ في تقديرى أن الأمثال الشعبية تلتقي بردة دينية على التعليم «التعليم في الصدور موشى في السطور» وتصور أن الدنيا إلى زلزل وسهوى الجميع في النهاية من أجتهد ومن لم يجتهد «اللي جرى واللي مضى ماراح من الدنيا بشيء» هذه النظرة الصوفية للحياة، أن صبح القول، أصبح التعليم بصيغة دينية وهذا ما يراه سلامة موسى انعطافاً فكرياً حيث تتصلل الشكافة من البشرية والمادية إلى خدمة البشر ومعالجة المادة إلى الدينية إلى خدمة الدين والغيبيات (١٣). وبدلاً من أن يصير الحديث الفشار هو كيفية توسيع نطاق المشاركة السياسية وإشراك قطاعات عريضة من الشعب في العملية السياسية، يصبح الحديث منصباً برمته حول رأى الدين في الفن وتقلد الآخرين بأعيادهم ونجد أنفسهم ونحن على مشارف القرن الحادى والعشرين تبحث في قضائنا محنت في القرن الأولى وكاننا خارجون للفر من لكهف.

مشاركة المرأة

تتخذ الأمثال الشعبية فيما يتعلق بموضوع مشاركة المرأة في الحياة العامة موقفاً سلبيًا على طول الخط حيث ترى أن ملكات وقدرات المرأة تنحصر في شيء واحد هو الجمال «اللى ما يغفلها جلدنا ما يغفلها ولدنا» ومعظم الأمثال الشعبية التي تحدثت عن المرأة نظرت إليها كزوجة وأسهمت في إسعاد للتفصيل لها أو تحذير زوجها منها «لا تأمن المرأة إذا صلت، ولا للفلن إذا طلت ولا للشخص إذا ولت» وبالطبع لا يسمح للمرأة بمزاولة الأنشطة العامة لأن «اللى تخرج من دارها يفتل مقدارها» وحتى الآن بالرغم من التطور الاجتماعى والاقتصادى النسبى في مصر إلا أن مشاركة المرأة في الحياة العامة مازالت تقسم بالصعوبة والدليل على ذلك أن معظم النسخات أعصاه للإيمان لم يعرّفن الحياة النيابية إلا عن طريق التحسين. وبالطبع ليست الأمثال الشعبية هي المسئولة الوحيدة عن نفشى هذه الظاهرة وإنما هناك أسباب عديدة أخرى.

هامة

وبعد أن تحولنا مسيراً في سرداب الأمثال الشعبية وقرأنا بعضاً مما تحويه من محان ودلالات يمكن القول بأن كل ما سبق لم يكن محاولة متكاملة لتصور ظاهرة تدنى مستوى المشاركة السياسية في المجتمع المصرى ولم يكن بالطبع محاولة من جانبى لإهالة التراب على الأسباب الحقيقية لنفشى هذه الظاهرة وصرف الأنظار عنها وإنما قصدت من خلال هذه الدراسة أن ألقت الأنظار إلى مخبر جديد ربما لم يؤخذ في الاعتبار من قبل وأقتر حقيقة استعصها مفادها أن الأمثال الشعبية التي لتوارثها جيل بعد جيل ويحفظها البعض ظهور عن قلب لا تشكل تربة خصبة تتجذر فيها قيم المشاركة السياسية في مجتمعنا. ■

هوامش

- (١) محمد فهد: «الثقافة وترقية المجتمع» القاهرة - دار صداد الصباح، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ٧٩ - ٨٠.
- (٢) كمال السنوفى: «الإصلاح المصرى ومبدأ المساواة» القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨، ص من ٢٥ - ٢٦.

لحيفة الزيات (محرر)، المشكلة الطائفية

في مصر، القاهرة، مركز البحوث العربية، طبعة أولى ١٩٨٨، ص ٤٤.

(٤) فريد من لتفاسيل النظر كابل رابى، ترجمة عبدالوهاب المسيرى، وهدى عبدالصوم، العرب والعالم، الجزء الثانى - الكويت - سلسلة عالم المعرفة، يناير ١٩٨٦.

(٥) سامح فوزى: «قراءة في الأسس السياسية» جريدة وطنى ١٩٩٦/١١/١٠.

(٦) كمال السنوفى: «أصول النظم السياسية المقارنة» الكويت. دار الريحان للنشر طبعة أولى - ١٩٨٧، ص ١٣٢.

(٧) وليم سليمان قلادة، الحوار بين الأديان، القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦، ص ٨٢.

(٨) عبد الغفار رشاد «الرأى العام - دراسة في النتائج السياسية» القاهرة، مكتبة النهضة الشرق - طبعة أولى ١٩٨٤، ص ١٠٤ - ١٠٥.

ومزيد من التفاصيل حول مفهوم الأبرية يمكن الرجوع إلى هشام شرابى: «النظام الأبرى وإشكالية تخلف المجتمع العربى» بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، يناير ١٩٩٢.

(٩) رجب البنا: «ثقافة المشاركة» - جريدة الأهرام ١٩٩٣/٥/٣٠.

(١٠) كمال السنوفى: «أصول النظم السياسية المقارنة» مرجع سابق، ص ٣٤٤.

(١١) جلال موصى: «قاهرة التخلل» حول التعرف بعلاقة المتغير الاقتصادى بالتطور السياسى، رسالة ماجستير غير منشورة، مقدمة إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٢، ص ٢٥٢.

(١٢) عبد النعم الشحات: «التعليم والتثنية السياسية» جريدة الأهرام ١٩٩٣/٢/٥.

(١٣) سلامة موسى: «ما هي النهضة» القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢، ص من ١٤ - ١٥.

ملاحظة:

تم الاعضاء في معرفة معين الأمثال وتفسيرها على:

(١) أحمد اليمور باشا: «الأمثال للصامية» - مشروحة ومترجمة حسب الحرف الأول من الفل مع كشف موضوعى، القاهرة، مركز الأهرام للدراسة والنشر، الطبعة الرابعة ١٩٨٦.

(ب) بدع الشماخ: «حكم وأمثال وآيات وأقوال حسب الترتيب الأبجدي» القاهرة، د. ت.



(رأس ٣)

فيحاول كاتب هذه السطور أن يمارس - عسيرها - حقه في الاختلاف، وهو يعلم مسبقاً أنه لن يستطيع، لأن هذا الحق غير ممكن التحقق، ليس بسبب الخطأ للمائد فحسب، بل لأن مجتمعنا الحديث قائم على نفي المختلف أو قمعها أو تهيمشه. وهذا المجتمع هو نفسه، الذي أنتج الخطاب السائد في ثقافتنا الحديثة والمعاصرة. لذلك فمهما حاولت أن أكون مختلفاً، قلن يسمح لي أحد بذلك حتى أنا نفسي .. قمت بما يكفي عبر آلاف السنين، وخاصة في القرنين الأخيرين، وهي كلها فترات مدرسية في مستويات متعددة ومتراكبة من الوعي، والارعى - بحيث إنني تحولت إلى رقيب على نفسي: شقان يحارب كل منهما الآخر، وهي حرب، قد تصل إلى حد للشيزوفرينيا في بعض الأحيان.

وما اقتصرت في السطور السابقة، من المفاهيم الفرويدية، وربما اقتصرت أيضاً من لفسات الفرد والطبيعة، والعلاقة بين الحضارة والوحش، والنسبي والمطلق، في هذا السباق أبداً كمّن يحمل حق الاختلاف هو الحقيقة المطلقة التي نلتمح إليها، ولا نستطيع تحقيقها، لأننا - مع تطور الحضارة - نزيد نسبية ونبتعد عن المطلق. ولو أنني سلمت بهذا لما كان هناك مبرر لكتابة هذه السطور، لأن هذا الصراع طبيعي ولا مشكلة فيه. في حين أننا - في يقينى - لا نمش مجرد مشكلة، بل تكاد تكون إشكالية غير قابلة للحل.

لكى أوضح الأمر، أقول إننى كشرذ يذهب - بحكم تكويني وعقلي وقدراتي - في أن يكون مختلفاً، وأن كل الإمكانيات التي يمكن من خلالها التعبير عن هذا الاختلاف تبدو متحللة، ومع ذلك فإننى لا أستطيع في نهاية المطاف أن أحقق هذه الرغبة بالمعنى الجوهري العميق.

(١)

أنا أصم بهامسة القاهرة، أصرق الجامعات المصرية، وخاصة، في كلية الأدب، أقدم كليات الجامعة وأكثرها استنارة، والأهم من ذلك في قسم اللغة العربية، الذي

التحاييل الزعاف لنفسى الإختلاف

شهادة،

سيد البحر اوى



حمل منذ نشأته لواء الاختلاف والتمايز اللغائي. أنا في هذا القسم وصلت إلى آخر الدرجات اللغوية والوثائقية: وثيقة أسند.

وكتابت وقارتي، لا يمر شهر إلا وأجد صحيفة أو مجلة جديدة أو نشأة وتطوُّر في الصحف والمجلات القائمة فعلاً وكما شاهد أيضاً تتوالى على عيني قنوات تلفزيونية ومحطات إذاعية يصعب حصرها، في الداخل وفي الخارج، وهي تزدهر لتتسعاً بسرعة مثالية. ومع ذلك لا أستطيع - غير هذه الوسائل - أن أمارس حقوقي في الاختلاف. وهذه الوسائل - كما هو واضح - هي أهم الوسائل الحاملة للخطاب السائد في اللحظة الراهنة، بالإضافة طبعاً إلى المؤسسات الدينية ومراكزها المسود.

في الجامعة، أحمل مع إدارة وأسنادة ومطالب، مع الإدارة تتنافس - طوار الوقت - فرص الاتفاق والحوار، إذ تتسور الإدارة بالممارسة وبفعل القوانين المتعالية، وأخرها قانون تعيين العمداء - إلى إدارة مثال السلطة السياسية ومساوئها وتكثف مثاليه هذه السلطة دون مناقشة أو حتى قدرة على الاستماع إلى أي رأى مخالف في هذه القوانين والقوانين والممارسات.

أما الأساندة فيهرم تدريجاً، إلا أنهم يملكون، إلى أقصى درجة، نموذج المثقف العربي الحديث، سواه المثقف التقليدي (وهو أيضاً حديث بحكم وجوده في مجتمع حديث) أو (المثقف العدائي) المستفتر بهذا المثقف، وخاصة من النوع الأخير، مقسم على ذلك بوضوح، يهدى لشراء ومراعاة تقويضها، وخاصة في قضية الديمقراطية. فله الحق أن يقول رأيك، وإن يستمع إليه، على مستن، ويقرن مطلق من البداية، أنه غير صحيح، وخاصة إذا اختلف مع رأيي أنا، الذي هو، دون شك، الوجود الصحيح، قد أسعد لك بأن تخلف معي في التفصيلات، أما الاختلاف في الجوهري فليس من حقله، وأقصى ما أستطيع أن أقدمه لك بشأنه أن أستمع إليه - على مستن - من الآن، وأخرجه من الآن الأخرى - وخشيته أن يستمع إليه آخرون ويأثرون به، فإن من

وأجبه أن أحمل على تشويه رأيك بالحق كافة بالمطالبة والتبريج والاتصالات الزائدة، أو لتجاهل، وعلى كل حال بعدم التصديق، إذا كنت أنا في موقع مستن في هذه الحالة سأعمل على أن أفتكك كمداً أو تجاهلاً أو هجوماً أو استبعاداً أو سرقة لجهلك ومحبيه .. إلخ .

وأظن أن هذا هو المنهج الأساسي في المؤسسات كافة وعاء استثناء.

مع انقلاب أدت في صلب الحركة . فأنت تظن أنهم على أنهم - بحكم منهم ولبوعهم لأدى لأهلهم للاختلاف بالجامعة - يحملون رغبة دقيقة للاختلاف والتمايز وللتحقق : من المطلق . وأنت ترى أن مهمتك الأساسية هي مساعدتهم على امتلاك الكيفية - الشخصية والعلمية - لتحقيق هذه الرغبة، هذا هو دور الجامعة الحق، ولذلك فإن التعليم فيها لا يعتمد على التلقين أو الإملاء أو للكتاب المقرر، وإنما على البحث الحر والمناقشة الحرة . ولهذا الرأي وممارسته، وصولاً إلى تكوين وجهة نظر مستقلة أو متميزة فيما يخص الطالب أو يعين .

وبالطبع، لن تصمد، حين تحذل الصامتة، ومع استمرار إصرارك على هذه الصفة، أن تجد تهاوياً لدى عدد محدود من الطلاب . أما الأغلبية الساحقة، فقد أفقدتها الرغبة في التميز، للظروف الاجتماعية كلها التي نعيشها بدءاً من الفقر لتزايد، وللتهاؤ بأزمة البطالة السادة التي تهدد مستقبلهم مروراً بكل وسائل التشويه الذهني التي لحقت بشخصهم وبفعل التربية الأسرية السوية وخضبط المسجد المتحور، ووسائل الإعلام الدافئة المشوبة للشخصية، والمدرس المتحور مادياً وعلمياً، وخلقياً، بدءاً من العضلة، وحتى الجامعة هذه الظروف، لم تقدر الطالب رغبته في التميز فقط، بل وبالكاد قدرته على هذا التميز . فقد تخرج في إمياء غريبة لدى بعض الطلبة ولكنه يفتأ بأنهم غير قادرين على تحقيقها، استفت منهم لفترة المثالية والكرين النفسي السليم الذي يمكنهم من التعرف على كيفية الوصول من منزل (في لغتي) إلى ذرة ثقافية (في السادي)

رغم أنهم من أبناء القاهرة). (هذا مثال حدث فعلاً مع أحد طلابي من خريجي قسم اللغة العربية).

الأخطر من ذلك، أنه - أضعاف أضعاف مهمته، إذا أسررت عليها، سوف تفتأ، ليس بعدم الاستجابة، بل بالمرقبت للتقويض والسعدي، وهو موقف دفاعي ولكنه قوي لأنه مخفوق، إما بدافع التهور والاستسلام وعصم الرغبة في التوحيد، أو بدافع أوليولوجي يقوده الطلاب المتضوون تحت لواء التليار الديني، والذين يرون أن ما تلطه من تحقيق للتمايز وإصالح للثق وخبرها من مبادئ التعليم الحديث، كفر وإلحاد . أعتبر نفسي - من بين المتخفين (العاصرين) - محظوظاً، لأنه يسمح لي - بحكم تخصصي ككاتب - أن أظل أميناً من شاشة التلفزيون أو

أشال عبر موجات الأثير . ورغم عدد المرات المحدود الذي سمح لي فيها بذلك، فإني أعتبر هذا خطأ كبيراً، لأن الواسعين، وخاصة التلفزيونيين، هما، في الحقيقة حصن الدولة الحصين الذي لا تسمح لا للوقوف بهم المرات التي لشركت فيها في برامج تلفزيونية، سنف فيها مقص الرقيب على معظم ماقلت، أما المرات القليلة التي لم يحذف منها شيء، فقد كانت لا تستحق لأنني - أنا نفسي - متحرباً مع معد البرنامج أو المذيع . فمت بحذف مالا ينبغي أن يقال، قبل التسجيل، وذلك عبر توليظ غير محن، بحصر الحديث في نطاق المصروح به .

وفي بعض الأحيان يستطيعون مشاهد التلفزيونيين ملاحظة أن الرقيب لم يجد الوقت الكافي للحذف قبل إذاعة المادة، فيتدخل على الهواء بقس الصوت، بحيث يبدو المتحدث أمامك، وكأنه يمثل في السليما الصامتة، ولكن طبعاً دون أن يملك أدائها في التعبير، أي حركات الوجه والجسم عامة . يستطيع المشاهد أن يكشف أن هذا المتحدث - الموقوف به، قد أخطأ في حديثه، إذا قال جملة أو كلمة لا تتفق مع المرافقات التي ينبغي أن يسميها المشاهد: الأعراف العامة ومصالح الدولة .

التصايل الزعاف

لنقى

الاقتفاء



هذا عن التليفزيون المصرى الذى يصل ويؤثر - دون شك فى الأغلبية الساحقة من المصريين - ليس فيه أى فرصة لمراسلة حق الاختلاف، حتى بالنسبة للمشروق بهم من الإصلاحيين ولكتاب، الذين قد ين لهم - باعتبارهم وقر - أن يخبروا بعض الصياغات التقليدية التى أصبحت مبتذلة وغير مؤثرة فى المشاهد نظراً لكثرة استغلالها دون معنى، أو حتى فى المعنى للتقويض، أما القوات غير المصرية العربية والعالمية، فإن وظائفها مختلفة، وهى مهرب جيد - بالنسبة لمن يمتلكون القدرة المالية على استئجارها - من تهزؤ التليفزيون المصرى، للاستمتاع سواء المصطفى أو الملعون، وهؤلاء - فى الغالب - ليسوا مهتمين بالثقافة أو بالوعى أو بالاختلاف أو من ثم - بقضية تغيير المجتمع إلى الأفضل، لأن هؤلاء هم الذين أسماهم رشيد سميد، فى مقال: «المقربة والرم فى الواقع المصرى المعاصر» (الهلال يناير ١٩٩٥) بالكتلة الطائفية فى المجتمع المصرى والتى تقدر نسبتها بـ ١٤ ٪ من سكان مصر، يحصلون على ٧٤ ٪ من مساهمات الدخل القومى أى أنهم يستمتعون بمعظم خبرات الشعب والوطن فى مصر .

أما الصحف والمجلات فبالإضافة إلى أنها تتزايد باستمرار، فإنها تمتع بقدر أعلى من حرية الرأى، سواء منها السمة والقرمية أو السمة بالجزية، فيها درجة عالية من

للمساح بالرأى الآخر. غير أن هذا الرأى الآخر له حدود لا يجوز تجاوزها بالطبع، وهذه الحدود تصنعها مجموعة من الضوابط التى تكفل فى الشروط التى يجب توفرها لإصدار صحيفة أو مجلة، وهى أن تكون صادرة عن حزب سياسى أو جمعية مساهمين لا يقفون عن مائتى مساهم لكل منهم سهم واحد قيمة خمسمائة جنيه . ثم يختص الأمر - فى النهاية للمسجل الأعلى للصحافة لإصاها للتصريح أو منعه .

ومن المعروف أن الأحزاب للقائمة لا تعد أحزاباً بالمعنى الصحيح للكلمة، فليس التجمع الحزبى فى بلانا - كما هو فى العالم - تهماً سياسياً يبرهن عن مصالح طبقية اجتماعية أو تيار فكرى، لأن هذه الطبقات مفككة، وما كان منها متكامل واضح الملامح، ثم تفككه صعد خلال العقود الماضية، وهذا ينطبق على طبقة العمال، والطبقة الوسطى، غير سياسات متعددة، أهمها الإحارة التى غورت ناصاً ملامح الوضع الطبقي فى مصر، سواء فى الزيف أو فى المصنوع، كما أن القبيات الفكرية غير متبلورة، والمجاهور منها ملغى من ممارسة للعمل السياسى العلنى، كما هو الحال بالنسبة للإخوان المسلمين، أو الشيوعيين . وعلى هذا النحو لا يمكن للعدد أن يبرهن عن نفسه إلا من خلال أحزاب ورقية غير متميزة بوضوح، وتصدر صفناً تعبر عن هذا للامايين، وليس لها (أى للأحزاب) سوى هذه الصفات .

فيما أدانت جماعة من المثقفين أن تصدر صحيفة أو مجلة، كما يحاول مثقف كبير مثل شكوى عباده، كان عليهم أن يمثلوا تجميع المبلغ المخصص للثلاث (مائة ألف جنيه) من مائتى عضو على الأقل، إذ لا يجوز قانوناً (على سبيل التشديد) أن يسهم العضو بأكثر من سهم، بل لا يجوز لأسرة واحدة (الزوج والزوجات والأولاد) أن تسهم بأكثر من سهم واحد . وإذ ذلك فرغم الرغبة الملحة التى تسير على المثقفين - فى المثال المشار إليه سابقاً - أى المثقفين حول شكوى عباده، فإنهم يعملون بدأب منذ أكثر من عام دون أن يجمعوا نصف المبلغ المطلوب .

المحصلة أن مشقاً ما يريد أن يمارس اختلافه عبر التليفزيون لن يجد سبيلاً إلى ذلك . ورغم ، حرية الصحافة، لا يستطيع أيضاً أن يمارس هذا الاختلاف إذا كان اختلافاً عميقاً . وليس أمراً شاذاً، إننى أشعر منذ سنوات طويلة أننى لا أجد الصحيفة أو المجلة التى تسمح لى أن أكون أنا بالضبط، وأن نشر ما أريد قوله بالضبط دون حذف أو تغيير، ولقد سبق لجملة ، إبداع، أن حذفت لى عبارة من مقال دون استئذان أو اعتذار، وتمسطر - حتى مجلة ، أدب وإقد - إلى اختصار أجزاء من بعض مقالاتى لقليلة بحسبة الطول . وإذا حدث أن كان المقال مخالفاً لرأى رئيس التحرير، فإنه يحذف نفسه الحق فى الهجوم على هذا المقال، ليس فى تعليق عليه، وإنما فى اقتراحه لعدد، الذى يفترض أنها لا تعبر عن رأى رئيس التحرير، بل عن رأى هيئة التحرير ككل . من هذا أشعر صانداً أننى لا أجد ما يظنى بحق فى الصحافة المصرية، والطبع فى الصحافة العربية التى تحولت إلى مجرد وسيلة للارتزاق وشره المثقفين، وليس التعبير عن الرأى أو الاختلاف .

وفى هذا السياق أريد أن أشير إلى مجرد خروج تعاملات الصحافة العربية والمصرية أيضاً بشأن الاختلاف . منذ عامين طلب لى الكتابة فى جريدة «البيان» التى تصدر فى لندن فشرحت لديهم مقالاً وكتبت مساهمة فى تحقيق حول أزمة المظف لماركسى فى العالم العربى .

وقبل نشر هذا التحقيق وجدت أن الصحيفة قد أجرت حواراً مع السطور الإسرائيلى فى القاهرة، وهو الأمر الذى اعتبرته مع بعض الزملاء - نوعاً واضحاً من الطبع مع إسرائيل وهو ما أرفضه . فأرسلته بقرية إلى الصحيفة فبعد احتجاجنا على هذا الجوار وظلنا عدم نشر التحقيق ونرفضنا التعامل مع الصحيفة بعد ذلك وماحدث هو أن البرقية لم تلغفت إليها، ولم يشر إليها بكلمة، ونشر التحقيق رغم أنوفنا .

والأمر نفسه فى الصحافة المصرية فئات مرة طلبت لى ، أخبار الأب، مقالة عن سهور القلماوى فكذبها وسمعتها، وقبل

النشر فوجئت بأن الصحيفة قد بدلت بابا عن إسرائيل، أصدرته ليمسأ نوحاً من الصحبيح، فطليت سحب المقل، وعدم الاتصال معي بعد ذلك وبالفضل، فإن الصحيفة كفت منذ ذلك الوقت عن التعامل معي، لا بمعنى ألا تكتب علي شيئا، بل بمعنى اعتباري غير موجود على سطح الأرض أصلا . ولذلك تمنح أي إشارة في أي خبر إلى اسمي حتى لو كانت أكثر المسلمين فعالية في الموضوع الذي يغطيه الخبر . ورغم أن هذا الموقف قد عدل لمسبأ في الفترة الأخيرة، إلا أنه يظل من حيث المبدأ هو الموقف الواضح.

(٣)

لقد سمحت لنفسى خلال الصفحات السابقة، أن أقدم حالي كهيئة لما يمانيه مقف يحاول أن يكون مخطئا، أي أن يحق خصوصيته، التي تعني بالضرورة أنه مخطئ . وعبر استعراض هذا العهد في القطاعات المختلفة التي تعال للفتوات العامة للخطاب السائد، بدا بوضوح أن هذا الخطاب السائد، ليس هو خطاب السلطة بصفاتها الضيق والمحدود. بل هو خطاب شريحة اجتماعية، لها أبعادها الطبقة وتجاهاتها الثقافية، وكلاهما يقوم على قيمة أساسية هي: لنفى الاختلاف

إن نفي الاختلاف قد يبدو لدى بعض الأجهزة نوعاً من النفاق عن مصالح السلطة المباشرة كما هو الحال في جهاز كاتاليفزين، أو جهاز الأمن بطبيعة الحال (نموذج ما حدث في المعرض الصناعي للزراعي الأخير). غير أنها قيمة (ليس طبعاً بالعلمي الإيجابي) تنوص إلى عمق أخطر من وجهة نظري هو عمق تكوين الطبقة المهيمنة على حياتنا منذ بداية العصر الحديث . وهي البنية الرأسمالية والاختلاف، والتي تمتد إلى ما يسمى بالبرجوازية الصغيرة ذات الامتداد الواسع في الحياة المصرية الحديثة.

لقد كثر حديث المؤرخين والسمايين حول الأسس التاريخية لنشأة هذه الطبقة في مصر الحديثة، وأجمع الكل على مجموعة من المصالحات وسعت هذه النشأة، منها أنها كانت هبة وولدت ولادة محدودة وغير

طبيعية ومفروضة من أعلى ومربطة . منذ تلك الوقت - بمصالح القترى الأجنبية الطلمعة في مصر وخبراتها وموقفها . ولا شك أن خصائص المبدأ هذه قد أدت إلى تعويض هذه الطبقة عن تحقيق مشروعها في الحياة المصرية ألا وهو إيجاز المجتمع الرأسمالي بتجاهاته المختلفة في الاقتصاد والسياسة والفكر والآن .. إلخ . وبدلاً من هذا المجتمع تحقق شكل رأسمالي لكنه في الحقيقة والوجه غير رأسمالي . قد يرى بعضهم أنه - في المص - ما قبل رأسمالي، ويؤيد بعضهم مجتمعاً رأسمالياً متخفلاً، أما أنا فأراه مجتمع الرأسمالية الفاجدة . وهذا التوصيف الأخير هو الذي يسمح بهم كيف أنه شكل رأسمالي بدون مضمون رأسمالي فالأشكال المختلفة التي نعوضها على المستويات كافة هي محاولة لنقل وتقليد النموذج الرأسمالي الأوروبي (والآن توليمه في بلدان الخليج أو بعض بلدان آسيا) . وللتق أو التقليد يستحيل أن يملك جوهر الشيء المقلد بل مجرد قدرته . وهذا ما يكشف بوضوح الاتصال (أو الانفصال) الذي تعيشه هذه الطبقة على المستويات كافة بين القيم التقليدية المسندة في الماضي، والأشكال المستوردة التي يظهرها الحاضر .

وكما سبق القول، يطمح الجميع بحق الاختلاف دون أن يسموا بممارسته أو حتى دون أن يعرفوا محاذ المصيق، لأنهم ليسوا أبناء مجتمع رأسمالي حق. ليسوا أفراداً بالمفهوم الدقيق لذى أنى به المجتمع الرأسمالي، حيث الفرد هو كيان مستقل متمايز راع بهويته ويميزه وخصوصته، كما هو راع يتميز وخصوصته الأفراد الآخرين ويعرف أنه يكون مع الآخرين الجماعة أو المجتمع، وأن لكل منهم دوراً محدداً لابد من إيجازة لكي تتحقق حياة هذا المجتمع، وأن هذا الدور يقتضى لكل منهم حقوقاً لابد أن يحصل عليها كي يكون قادراً على أداء هذا الدور؛ هذه هي العتريق التي تجسدت في شعارات الثورات الأوروبية، وفي سياسيتها وفي مواقف حقوق الإنسان السياسية والاقتصادية والاجتماعية . وهي نفسها التي

تتمحور حول حق الإنسان في الاختلاف وممارسة هذا الاختلاف .

هذا السطى المصيق للاختلاف ليس محققاً في مجتمعنا الحديث بسبب فشل البرجوازية المصرية في تحقيق الانتقال إلى المجتمع الرأسمالي، ولا لأن أنه سيحقق قريباً، لأن هذه البرجوازية لن تستطيع تحقيق هذا الانتقال، بل تتحد عنه بقدر ما توغل في التجهية للرأسمالية العاتية والاندماج في النظام العالمي الجديد، كما نلن الآن . ولا يخلف عن هذه البرجوازية في هذا المأزق - فيما أعتقد - راسر للشعارات المعادية لها والتوجهاتها، أنهم - من ناحية - يتعنون إلى الطبقة ذاتها ويمارسون ألياتها نفسها في العمل والحياة، بل إن بعضهم - وخاصة المدافعين منهم - عن حقوق الإنسان يوطنون في التهمية بطل قبولهم للمعرات الأجنبية التي تشهرو معلوم، وتطمح بذاتها لا عن حقوقها، بل عن مصالح لمساوين . هؤلاء هم أطبقة النشاط في الحياة السياسية الآن، أما الأقلية من المثقفين، فإنهم معزولون ومهمشون ومفروضة .

(٤)

بدلت كالتشبه في قدرتي على أن أعبر عن حقى في الاختلاف، وربما أكون قد لجمت في تجاوز هذا التشبه وصديق قدر من الاختلاف، وإياها ما لجمت من نشر هذا المقال، لسوف يتحقق قدر أعلى من هذا الحق . ولكن الأهم، ولأذى أعرف أنه لن يحقق، هو أن نشر هذا المقال لن يؤدي إلى نتائج ملموسة على المستوى الواقعي . قد ينجح في التنبية إلى خطورة المشكلة على مستوى وهي بعض الأفراد . أما أن تهم الجهات المسؤولة بمحاولة حل هذه المشكلات ولو على المدى البعيد - فلا أظن أنه وارد أصلا .

هل هذه النهاية شديدة التشاؤم؟

لا أعتقد، كل ما يعيبها أنها شديدة للصور في وصف حالنا، وأرى أننا في حاجة حقيقية إلى هذه القصورة مع الناس، أن ننكأ النمل - المتعيق حتى تسول القضاء القاسدة، وتسمح للنساء الجديدة بأن تولد. ■

يا أبنائي، لا تلتصموا الأشياء
مباشرة، أنتم شعفاء جداً، غدوها
مضى، التلصموا جانبياً... تظاهروا
بأنكم أموات، تمثلون دور الكلب
النائم.

(بلازاك، الملاحون)

فاخصوص المرأة للمرأة جزء أصيل
في تراث المجتمع المصري وهو
جزء يضرب بجذور عميقة لا يسهل اقتلاعها
إذ إنه يستمد قوته من الأعراف والتقاليد
والتاريخ واللغة والخطاب الديني. والمنغوط
التي يمارسها المجتمع على المرأة تضعها في
المرتبة الأدنى وهي مرتبة لا يمكن للمرأة
التفكاك منها إلا شكلاً كأن تحصل على قسم
وغير من التطهير مخلاً أو تفقد من ملابسها
ولكنها في النهاية تتحرك وتتفكك تحت مظلة
خطاب الهجنة الذكوري، والذي سسميه
الخطاب المسيطر.

ونحب الإشارة هنا إلى بعض أدبيات
الحركة النسائية التي تدعو إلى تحرير
المجتمع حتى تتحرر المرأة وهو قول ليس
ببعيد عن الحقيقة إلا أن شروطه متوافرة.
فأفكار تحرير المجتمع بهذا الشكل المطلق
ليست إلا فكرة طوباوية لا يمكن تحقيقها في
وجود الملكية الخاصة^(١). وفي وجود فكرة
الملكية أصبح الشكل الطبيعي للمجتمعات
شكلاً تراثياً هرمياً تفقر فيه كل طبقة الطبقة
الأدنى منها. وفي المجتمع المصري الراهن -
والماضي - توضع المرأة في الطبقات الدنيا من
هذا السلم. ويقدر خصوصية كل طبقة
اجتماعية بقدر ما يتم الإعلان عن هذه
المكانة الدنيا. فالمرأة في الطبقة العاملة/
الشعبية بخلاف وضعها ضاماً عن المرأة في
الطبقات المتوسطة إلا أنه في النهاية تبقى
السلطة المطلقة للخطاب المسيطر.

ولأن المحكوم لابد أن يهيم من وراء
ظهر الحاكم فإن هذه السلطة المطلقة للخطاب
السلطان لمسيطر لابد وأن يتم التحايل عليها
بأشكال متعددة من المقاومة وهي أشكال غير
مسيمة لم تعظ باهتمام علماء الاجتماع إلا
مؤخراً، وإن كانت دائماً محل اهتمام علماء
الأنثروبولوجيا. وبهذا أدّى الخطاب المعلن
إلى توليد خطاب مستتر من قبل النساء وهو
خطاب يحفظ للمجتمع بعض التوازن ويحميه
من الانفجار. ويحرف جهنم سكوت
للخطاب المستتر على أنه يمثل الخطاب -

عبيد وإماء سادة وسيدات

شيرين أبو النجا



التصريف، الكلام، الممارسات - الذي يكون، بشكل اعتيادي، مستبعداً خارج إطار الخطاب المعنى الذي يمارسه الخاصصمون، بفعل ممارسة السلطة. ومن هنا، فإن ممارسة السيطرة هي التي تخلق الخطاب المستشري^(١).

أما مسألة ما إذا كانت النساء يعرفن أنهن خاضعات أم لا فهو شيء لا يتم الإعلان عنه بشكل مباشر إلا في حالات قليلة نادرة. فالإعلان المباشر يعني التمرد مما يستدعي رد فعل مضاد. في حين أن العلاقة الجدلية بين الخطاب المعنى والخطاب المستشري تسمح بمساهمة للتحرر للحصول على بعض الصريات بشكل يرضاه المجتمع ويقلله ولا يهدد سلطة الخطاب المعنى. ولذا يأتي إعلان النساء مرتعنين بأنهن محكمات بشكل غير مباشر مثل الموافقة الطفلية على كل ما يقال والتبجيل والتطعيم (كما كانت تفعل أممية وأندازها مع سي السيد) والإذاعات الإيجابية والانتصارات باتت، أخيراً، حتى ما يحد من إيماءة. ويلاحظ هوفشاشايلد: بأن تكون للمرأة وضعية أكثر رفعة معناه أن تكون لديها مطالبات أقوى بالمرور، بما في ذلك المردود العاطفي، ومعاداً أيضاً أن يكون أكثر اهتماماً برسائل تعزيز هذه المطالبات. فالمعالي أن السلوك المستشري الذي يهدف للخدمة والنساء. الانتصارات للشعبية، الانتصارات بالتجاهد، للعصبة المرفقة، للتطوعات الإيجابية، الإعجاب والاحترام - تأتي هنا لتجذب طوعية، بل ومناشاة مع الشخصية الفردية أكثر مما تبدو ذات علاقة بالترافقات المبركة التي يبدونها في السادة كلاس ذو المكانة المعنوية^(٢).

وهذه المرافقة على الخطاب المعنى والمساهمة في تعزيز قوته تخلق لدى النساء وعياً مزدوجاً. فهن يمارسن الخطاب المستشري الذي يدل على رفضهن للخطاب المعنى وفي الوقت نفسه يبن مرافقتهم على الخطاب المعنى من طريق الضغوط تشكلت لقرائنه. وفي معرض الحديث عن الرعي المزدوج لدى الأمريكي الأسود بول Dr Bois: «ما لذلك فيه أن مثل هذه الحياة المزدوجة بما يصاحبها من أفكار مزدوجة وولوجيات مزدوجة، وطبقات اجتماعية مزدوجة، تدعى إلى التناقض كلمات مزدوجة ومثل عليها مزدوجة، وتغري الذين يملكون الاندفاع أو التمرد، للتناقض والجدل»^(٣).

إن وضوح حقيقة وجود هذا الوعي المزدوج - والذي أصبح سمة من سمات المجتمع المصري - لا يدل إلا على قوة الخطاب المعنى الذي يحظى بالقبول الرسمى ولذا فقد قوة الخطاب المستشري بشكل متوازن مع الخطاب المعنى فلا يصد به. وتعتبر هذه الحياة المزدوجة مثلاً أمياً من بطش الخطاب المعنى الذي لا يقبل الخروج عن مسوره. فخصوص النساء في حد ذاته هو المرأة الحاكمة لقوة السلطة الأبوية. وتتحول مجازة الخطاب المستشري للخطاب المعنى إلى عقد اجتماعي معني غير معني، عندما يشعر الناس أن نوس في إمكانهم أن يفعلوا كغيرهم بصدد العناصر الأساسية وفي وضعهم، ويشعرون بذلك ليس بالضرورة مع كثير من الناس أو الخيفة أو التصد، بل برصعة حقيقة من حقائق الحياة، فندمج بتجربون إزاء هذا الوضع مواقف تصعب لهم بأن يعيشوا حياة يمكن عيشها دون أن يخالفهم شعور دلم وضغط بالوضع الأكثر لتساعاً ككل. ويضيف ريتشارد هوبسارت أن هذه المواقف، تتكلم كدوراً إلى وضعية الاعتقار إلى أي خيار آخر^(٤).

ونتيجة هذا الاعتقار إلى أي لتغيير آخر تقوم النساء بالتكهن في ابتذاح الخطاب المستشري وهو يعتمد على المرافقة والسيطرة على الذات في مرحلة السلطة، مما سمح له أن يصبح جزءاً من التراث المعنى العام دون أن يطله الأذى. والفرق بين الخطاب المستشري لدى جماعة محكومة سياسياً والخطاب المستشري الخاص بالنساء في مصر هو أن الأول يحاول إيصال رسالة ممارسة للسلطة، أما الثاني فمرفقة تكون في التخفيف من الضغوط وتروض الحقوق المسلوطة بشكل آخر. وأشهر فون نوح للخطاب المستشري: تابيس جون في جسد المرأة، للشعونة، القول والقال، التذمر، الأمثلة والمكافآت والأغاني الشجيرة، وأخيراً العايش.

تعتبر ظاهرة تابيس جون في جسد المرأة شياً شائعاً ليس فقط في الطبقات الشجيرة بل وفي بعض الفئات الأخرى المتوسطة وهي ظاهرة انتشرت كالنار في الهشيم في السنوات الأخيرة. فجدد الأم تسوق أبنتها إلى الشيوخ الذي يداوى بالقرآن، ويخرج جون المسعوس ويظهله الإسلام!! ووصفت الظاهرة إلى حد أن قام عديد من هؤلاء الشيوخ، بإصدار كتب في هذا الموضوع. وعندما

تابيس جون في جسد المرأة يصبح كل شيء مقبولا منها، كالصباح وتكدير الأوامر ورفض الزواج، ويقرر جيمس سكوت: بأن المرأة التي تتحلى عليها الروح تستطيع أن تدفع كسراً من زوجها ومن الأقارب، وأن تقدمهم بأن تقدم طبليات، أي أن تخالف بوجه عام، المعايير القوية في مجال سيطرة الذكر. لم يمكن لها فيما هي خاضعة لمطربة أن تتوقف عن العمل، وأن تعنى دنيا، وأن تعامل بصورة عامة بالتصامح، وبما أنها لمحت هي التي تقوم بالعمل، بل الروح التي استولت عليها كلاً، فإنه لا يمكن أن تعتبر مسخرة عن كلماتها، ولتجته ذلك هي نوع من الاعتراض الخفيف الذي لا يجرى على ذكر اسمه، إلا أنه غالباً ما يمكن التوصل إليه لأن مزاحمه تدفق على ما يلحظ من روح قسوية، لا من المرأة نفسها^(٥). وقد أصبحت هذه الظاهرة جزءاً من التراث المعنى العام لأنها تتمتع بالدون، فلا يجرؤ أحد على مناهضتها حتى إن للشيخ محمد متولى الشعراوي أدلى بحديث في إحدى الحلقات المعركة عن كيفية استخراج الدين من جسد الإنسان، وبهذا تحول الدين إلى ذريعة أمية يمكن عصرها بإعلان الصياني.

ولا تتصلص للشعونة عن فكرة الجن. وأشهر أنواع الشعونة التي تلجأ إليها النساء هي فكرة «الأعمال» والمصعدة على السم. وبهذه «الأعمال» يمكن للشعر بالسيطرة على الرجال، فهي ليست إلا نوعاً من أنواع الصون الخفى الذي يستحسنه الأذى أو الإرعاع على فعل شيء ما كأن يطلق الرجل زوجته أو يزوج من امرأة بدها وقد وصل الأمر إلى حد «الزواج» وهو تعجيز الرجل جنسياً بشكل مؤقت.

أما القول والقال فهو وسيلة تمويهية أخرى تصل كبدل لإعلان الحياة المكشوف شجيرة. فالتدنية في مجال النساء والتي بدور جزء كبير منها عن الرجال تعادل التذمر اللاذع. فالنساء في هذه المجال يتبن ما لا يمكن قولها مباشرة في وجه السلطة. كما يتم أحياناً إحلال الخيال مكان الواقع كأن تؤكد المرأة مثلاً لقية النساء أن زوجها يتدله في حبها في حين أنه في الواقع يضربها كل يوم. وبهذا يساعد الخيال على تحمل تبعات الواقع الصعبة. أما القول والقال الصادر عن

عبيد وإماء سادة وسيدات



المرأة ضد المرأة فهو ذو دلالة كبيرة. فمن الطبيعي أن اللفظ يكثر حول المرأة المتفردة المتميزة بشكل ما، والمتفردة هي الخارجة عن الحدود التي يسميها الخطاب السطن. وتمازج تلك الحدود معناه التحرر من ألقعة الخطاب المستتر فيه ثم وصم للخارجة عن الناموس بمختلف الرذائل، ولأن ذلك يتكرر كثيراً، في الطليقات كلها بلا استثناء. توصف المرأة أنها أكثر نيمية وميلاً للرقعية من الرجل لأنها تشعر «بالغيرة»، والفعل، تجاه قريباتها. وهذا صواب إلى حد كبير. إلا أن «الغيرة» هنا ليست ذلك المفهوم السااذج البسيط الذي يمد للخطاب السطن إلى المبالغة في تصويره. إنها الغيرة الناتجة عن الرغبة الشديدة في التمدد وإعلان الصيانة مع عدم القدرة على إثبات الفعل. أما «الفعل» فهو المعادل الموضوعي للفتنة الموجه للمرأة التي تصنف تماكب الخطاب المستتر بخروجها عنه. ويتعامل جيمس سكوت: «دم يطلع مدى تماكب الخطاب المستتر المشترك بين جماعة معينة من المستعمرين»، ويضيف: «وما التساؤل حول مقدار تماكب الخطاب المستتر ويحدثه سوى التساؤل حول مدى اتساع التقريب الاجتماعي التي يمر الخضوع عبرها، فبما كان المستعمرون مشتتين كلياً من المزدك أنه أن تكون ثمة تقرب يمكن عبرها التركيز على عمل نقدي وجماعي»^(٧).

أما الأمثلة والأغاني الشعبية فهي تدخل فيها بسمي سكوت التمرير والتمهير

المطلف^(٨). وكما أن لها جوانبها الإيجابية إلا أنها تحذر أقوى ركيزة في الخطاب المستتر فهي «مترية مستقيمة بعضا عوجاء»^(٩) وخلاصة أنه لا يمكن تحديد صاحب المترية. وهذا الشكل يتكرر بشكل أكبر في الطليقات الشعبية ويصحب جزءاً من أشكال المقاومة اليومية.

أما التذمر وهو أشهر أنواع التشكي قلّه أشكال عديدة لعل أكثرها شهرة بين النساء هو التذمر ويقول الدكتور ج. ع في كتابه «تراث المبود»: «التفلس بصوت مسموع قد يكون (تتهوداً أو تنهياً) وهو صوت يصدره الشخص إن أحس أن الكلام الذي يسمعه غير مستصاغ أو إذا وقع عليه الظلم»^(١٠). والتذمر يعتبر من أكثر الأشكال أمناً إذ يمكن للمرأة دائماً أن تذكر أنها قامت بالتشكي أصلاً إن شرت أن يظن ما سوف عليها.

وفي النهاية يأتي الفليس كأخف من فنون الخطاب المستتر وهذا ليس مستغرب على المجتمع المصري الذي تقنى بالشل القائل: «كل التي يهوبك واليس التي يعجب الناس» مؤخرًا، يُتشر للجناب بشكل يدعو إلى الفسار وقد قُمت عدة تفسيرات في هذا الشأن لا مجال للفرض فيها. لكنه من اللاتيات أن الخطاب السطن الذكورى يفرض الجناب شرعاً من شروط فضيلة المرأة ويحدثه تتمول المرأة إلى كائن مبهود تعرض جسدها وشعرها للرجال فيزيد خولها القتل والقائل وتشد عليها قبضة السلطة. وبذلك تقفل كل اللاترات التي يمكن من خلالها المصير على بعض العنريات. فيأتي الجناب ليقدم للخطاب السطن الشكل الذي يرضاه ويوسع للمساعدة أن تخدم إلى قسافة الخطاب المستتر^(١١). فالجناب هنا يتحول إلى علامة sign ثم تفرقها من المضمون. وقد تقادم المرأة في الطليقات الشعبية فكرة ارتداء الجناب حتى تتزوج ومن ثم تصحب على الدور. لقد تحول الجناب إلى سلاح تواجبه به المرأة كل ما يمكن أن يصيبها من أذى. وهو جواز المرور الذي به تدخل عالم الفضيلة حتى إنه في حادثة هذه عرض فاعة الشعبية كانت الصحف تدافع عن اللغاة باعتبارها «فاعة ذات أخلاق ومتدينة ترتدي العجاب» وكان للجناب كان يجب أن يكون الذرع الواقية ضد هذا الحادث. وكأنها لو لم تكن محببة كانت تستحق ما حدث لها!!

هناك بالطبع كثير من ألقعة التشكي الأخرى التي تبدها المرأة في حياتها اليومية لمواجهة التمتع المفروض عليها. ومن اللاتيات أن هذا الخطاب المستتر تم نمجته تاريخياً على يد شهزاد التي كانت همس بالمكايات للوزير سيف مرموز وكانت ألقها تصاعداً في هذا. ومن اللاتيات أيضاً أنه أحياناً ما يحدث انفجار لحظى مؤقت عابر يمح فيه الإعلان عن هذا التراث المكسوم المستتر، وهي لحظة توصم بالجلون لأنها تكون حادة وعطيفة وعشوائية. وما زال لدى النساء كثير مما يجب أن يقال ويحكى عندما تتاح لهم فرصة إعلان التراث الخفى وفرصة خرق الصمت. ولكن... جدال الصمت سمك وعيد قام الخطاب السطن السطن ببقريته بالخوف.. الخوف من فقدان السلطة والخوف من الآخر والخوف من... رد الفعل لذلك، على المرأة أن يتحمل ما لدى سادته من افتقار إلى الحكمة^(١٢).

الهوامش:

- (١) إيمان أصل العائلة.
- (٢) جيمس سكوت، المقابلة بالحيلة. كوف بهمن المصمم من وراء ظهر الحاكم. ت. إبراهيم العريس رسائل خروى. (نار اساقى: ١٩٩٥) ص ٤١.
- (٣) Arie Russel Hochschild, The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling. Berkeley: UO California Press, 1983, pp. 90-91.
- (٤) W.E.B. Du Bois, «On The Faith of The fathers». In The Souls of Black Folks. NY: New American Library, 1969, pp. 221-222.
- (٥) Richard Hoggart, The Use of Literacy: Aspects of Working Class Life. London: Chatto and Windus, 1954, pp. 77-78.
- (٦) جيمس سكوت، ص ١٧٦.
- (٧) المصدر السابق، ص ١٦٨: ١٦٩.
- (٨) المصدر السابق، ص ١٨٦.
- (٩) المصدر السابق، ص ١٨٧.
- (١٠) الدكتور ج. ع. تراث المبود في حكم مصر المعاصرة (القاهرة: المكتب العربي للمعارف، ١٩٩٥) ص ١١١.
- (١١) لا يمكن تصميم القول هنا على كل من ترتدي العجاب لأن هذا يعنى إلى تبسيط مبالغ فيه ولكننا نركز هنا على انتشار الظاهرة بشكل عام في الطليقات الشعبية.
- (١٢) بورويوس، مسرحية «الطليقات».

الفكر والعقائد

إسلامية المعرفة ..
فكر أم عاطفة ؟

٥٢ دراسة الرموز في القرآن، صادق النعمان

٥٣ إسلامية المعرفة .. فكر أم عاطفة ؟، مصطفى عمر الجيلي



لوحة للفنان حجازي

إسلامية المعرفة

فكر أم عاطفة؟

لكثير من الدارسين، فهو هنا، كاتب مسلم لا يخاف، فهو يتأمل، أو يفكر، كما يدعو القرآن دوماً. أما الثانية، فهي حول المعرفة الإسلامية والعلوم الحديثة للكاتب السوداني مصطفى عمر الجيلي، هل هناك معرفة إسلامية بما تشمله المعرفة من تاريخ وفلسفة وأساطير وآداب وغيرها، ولماذا محاولة «أسلمة العلوم» وما هي حاجة المسلمين إلى ذلك؟

في قلنا أن الكاتب يحاول أن ينأى بالفكر الإسلامي عن الفوص في التفاصيل العلمية، التي لاتخص علوم الدين، التي قد تتعارض مع معطياتها كون العلم يقبل التجريب والخطأ والصواب، فمن الخطأ أن تأسلم الفلسفة اليونانية أو الحديثة مثلاً ونجعل لها شاهداً من الإسلام، فالعاطفة الدينية لا يمكن أن تكون بديلاً عن العلم بحال من الأحوال. ■

التحرير

هل التاريخ يعيد نفسه، وهنا - فقط - في العالم العربي الإسلامي؟ هل نحن مجتمعات تطمر كل ميراثها وكل ما تملك من جوانب مضيئة أو معتمة، أو بالأحرى لاتستطيع أن تناقش ما خلفه السلف، وتظل تدور في الدائرة نفسها؟

قد لاتكون هناك إجابة وأفية، ولكننا سنحاول أن نطأ طريقاً شائكة، ألا وهو الفكر الإسلامي بكل مشتملاته، سواء فكر القرآن الكريم نفسه من خلال علوم العصر والحداثة، أو فكر حاملي الإسلام من الأجيال المتعاقبة أو متأثري الإسلام من الذين يعيشون بين المسلمين أو يحيطون بهم. وهنا، ننشر دراستين مهمتين في هذا الجانب الأول «دراسة الرمز في القرآن» للمفكر الليبي الراحل «صادق النيهوم» وهي تعالج قضية الرمز في سورة «الكهف» ليزال على أن القرآن يحمل رموزاً خاصة، غفل عنها المفسرون التقليديون، ويحاول أن يدخل مكاناً غير آمن بالنسبة

دراسة الرمز فى القرآن

صادق النيموم

صادق النيموم باحث لىلى مولايذ بنفازى ١٩٢٨ وتولى فى عام ١٩٩٤ . من كتبه: «سلام عند الإسلام» و«الإسلام فى الأسر» و«زواجة» «من حكا إلى هذه» و«القرود والحيوانات كما أهد موسوعات» «بهجة للمرحلة» ، «تاريخه» ، «موسوعة للكتاب» ، «الرحلات للقافية» وغيرها .



هذه الدراسة «الرمز فى القرآن» كتبها صادق النيموم فى مطلع شبابه ونشر حلقة واحدة منها فى جريدة «الحقيقة» التى كانت تصدر فى ليبيا حتى مطلع السبعينيات غير أنه اضطر إلى إيقاف نشر الدراسة على أثر حملة من رجال «الجامعة الإسلامية» الليبية تمثلت فى الرد عليه بعنف وصل إلى المطالبة بتكفيره، وهكذا فإن هذه الدراسة لم تنشر حتى الآن .

قأنا لا أصعل فى تفسير القرآن ولست «فقيهاً» ، لا أعتمد أننى أستطيع أن أحترف تلك المهنة الشاقة ذات يوم . كل ما فى الأمر، أننى كنت أقوم بدراسة فى «الكلمة والصورة» ، محاولاً أن أعترف على أبعاد الرمز وراء حدود اللفظ . وقد قادتنى مراجعنى منذ البداية إلى كلام الله فى القرآن؛ وبخلت جهداً جانبياً لفهم النص المقدس ضمن إطار دراسى، ورغم اعتقادى بالنسبى وجدت طريقاً سليماً وواضحاً، فقد أثرت أن أنتظر نشر نتائج ريماء لئلا فرصة أكثر ثباتاً لمواصلة المراجعة .

وهذا، فى هذا المكان العام، بعد سنتين من التردد، أنا أزمع أن أنشر ما لدى، ولست «فقيهاً» ولا أصعل فى تفسير القرآن، ولا أريد أن أحقق شيئاً سوى أن أعرض محاورلى لفهم النصوص المقدسة بأبعاد الرمز .

ونلكه يعنى أن بعض الآيات يمكن تفسيرها طبقاً لوحداث رمزية معينة وراء حدود اللفظ، وأنى أزمع أن أعرض هنا هذه الآيات مقترحة حل مشكلة الرمز داخل أبعادها .

وليس لدى ثمة مذهب معين، ولا أود أن أحدد هدفاً واحداً من وراء هذه المحاولة، وكل ما أريده أن أعرض للنص والرمز دين خطة من أى نوع .

يسمى فى إنجاز هذا الحديث ثلاثون مرجعاً كبيراً، أهمها نسخة إنجليزية من تفسير القرآن كتبها «مولانا محمد على» والقاموس والتفسيرات العربية المعتمدة .

وبدايتى من سورة الكهف... من هذه الآية الكريمة: «وليفرا فى كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تساء» .

والسؤال: هل يبرى القترآن هنا حدوث معجزة؟ وهل نام أصحاب الكهف ثلاثة قرون حقاً؟

وليس ثمة شك أن الله يستطيع أن يعمد الإجابة باعتبار أن المعجزة ظاهرة في معظم الديانات، وأن الله على كل شيء قدير.

لكن! ليس ثمة طريق آخر؟

أنا سأفترض أن القصة بأسرها حادثة رمزية تهدف في الظاهر إلى الحديث عن بضعة من القديسين الصغار في الجبال، ويهدف في الواقع إلى الحديث عن تاريخ المسيحية ذاتها.

وهذا طريقى إلى ذلك الافتراض.

المسيح لم يولد في الخامس والعشرين من ديسمبر كما يزعم الإنجيل. وقد ثبت الآن بأدلة لا تقبل الشك أن عيسى قد ولد قبل التاريخ المسعود حالياً بخمس سنين على الأقل.

والقترآن يذكر أن مريم جامعاً الصفاض بجانب نخلة، وقد أشار القترآن إلى هذا المكان وبالتالي يشير بعد ذلك إلى أن بلح النخلة كان قد لى، وسامر رطباً.

ولأن اللباح لا يضيع في ديسمبر، فمن الواضح أن للقترآن برأس تاريخ فيلاد الحالى الذى يحتفل به المسيحيون. ولعله من المدهش أن يثبت علماء المسيحيين بعد ثلاثة عشر قرناً من نزول القترآن أن المسيح لم يولد في شهر ديسمبر فعلاً. ثم أثبت الأسقف «بارنق» أن تاريخ فيلاد ذاته ليس مسيحياً، وأن عيسى كان قد ولد قبل ذلك بخمس أو ست سنين.

فيذا افترض المرء أن المسيح بدأ في نشر دعوته. مثل كل الأنبياء. بعد أن بلغ مبلغ الرجال، فإن المسيحية تكون قد بدأت في السنة الخامسة والمشرى للميلاد، وليس في السنة الثلاثين كما يزعم القترآن.

وبعد السنوات الخمس مهمة للغاية، فبعد ثلاثمائة وخمسة وعشرين عاماً بالمسيح أصبحت المسيحية دين الدولة الرئيسى، وفقدت وحدانيها لأول مرة عندما اعتمد الإمبراطور نظرية الثلاث.

وعملية الحساب المعادية تثبت أن الذين الجديد ظل مطراً ثلاثمائة عام بالمسيح وظل عبادة سرية يزارونها للقديسون في الكهوف طبقاً لكل المراجع المتضمنة حتى عصر قسطنطين.

ويفسر ذلك قول القترآن: «وابشوا في كهفهم ثلاث مائة سنين»؟

أولست هذه بالمسيح نقطة الإعجاز التى وقتت لتحدى محارلات الشرعاء لتقليده...

فالشاعر يستطيع أن يجد اللقب، ولكنه لا يستطيع أن يتجاوز مستويات عصره التاريخية... وليس ثمة شك أن... أمداً في العالم بأسره لم يكن يعرف تفاصيل حادثة الميلاد إلى هذا الحد.

ثمة نقطة أخرى: أن القترآن يقول: «وابشوا في كهفهم ثلاث مائة سنين، وازحفوا تساء».

فما هي السنوات الزائدة؟ الإجابة المزعمة أن كل مائة سنة شمسية تزيد بمقدار ثلاث سنوات عن كل مائة سنة قمرية. والمسيحيون يحسبون تاريخ الميلاد بالتاريخ الشمسى والعرب يحسبون بالتاريخ القمري. وإشارة القترآن إلى الفرق دليل حاسم على أنه يتحدث هنا عن حقيقة تاريخية تتكلم كثيراً من الدقة، وليس من المحتمل أن تكون تلك الحادثة شيئاً آخر غير التاريخ المسيحى الذى يتوهمه العالم الآن.

الرمز لم يكتمل بعد.

بقية الآيات نتحدث بوضوح عن كهف سبعين عندما نقول:

وبرى الشمس إنا طلعت زلزل عن كهفهم ذات اليمين وإنا غربت نقرضهم ذات الشمال وهم في قورة منه ذلك من آيات الله وحركة الشمس هنا ليست معجزة.

فأى كهف ذى مدخل شمالى يقع فوق مدار السرطان في نصف الكرة الشمالى لاتصله الشمس فى أى وقت من أوقات النهار، فيذا أنصاف المرء إلى هذه الحقيقة، أن المسيحية انتشرت أولاً في أوروبا فوق مدار

السرطان كان الرمز يصل نهايته من النخلة، وتتحول الحادثة إلى صورة بلاغية معجزة.

فالكلمات تروى قصة أصحاب الكهف كما تلقاها الناس في عصر النبى.

والرموز وراء الكلمات تتحدث عن حقائق تاريخية خفية لا علم لأحد بها، والنص بأسره متناقض وملغى بصورة مقنة في الحالين كالكهف.

وأنا أزعج أن أوصل عرض هذا التناقض تحت سطح الكلمات، فالحدث من مجموعة من القديسين في أحد الكهوف يستطيع أن يكون مجرد مدخل إلى كليات تاريخية علمة.

وهذا العمل مصروف في آداب العالم المعاصرة، ولعل للقصة القصيرة أهم مساح هذه الظاهرة كما نعيشها الآن.

فالتفاصيل يصل بوحدات الرمز لتحتوي الشمل.

والقترآن يبيع منهج القصة عبر هذا الطريق. وليس ثمة ما يبيع الباحث من اكتشاف نقطة الشمل في ذلك المنهج، فقل قصص القترآن كلها مسخرة لأهداف الرمز، ولعل لدينا قصوراً معاصراً لهذه الرموز، وأصحاب الكهف قصة قصيرة كاملة.

وطريقة القترآن في روايتها منهج قصصى آخر. وأنا أعتقد أن مواصلة الحديث عن أبعاد الرمز وراء حدود اللقب، ستقودنى في النهاية إلى موقف مفصل للقصة الحقيقية للكلمة تحت سطح الكلمات.

تبدأ القصة في سورة الكهف من هنا:

«لم يحسب أن أصحاب الكهف والرقوم كانوا من أيتانا عجباً إذ أوى القصة إلى الكهف، فقالوا: ربنا لنا من لنك رحمة، وحيث لنا من أمراً رشداً فضرربنا على آذانهم في الكهف سنين عدداً. ثم بعثناهم لنعلم أى العزيز أسمى لنا فيما أمداً».

والمرء يستطيع أن يلاحظ ببسراً النص بظفر خارا متعمداً من التناقض،

دراسة الرمز في القرآن



فلمست ثمة إشارة إلى عدد أصحاب الكهف أو عدد السنين التي قضوها هناك أو مكان الكهف نفسه، وليس ثمة تحديد خاص لمعهم الكلمات المستعملة، فالآية «فصرنا على أنفُسهم» تعني «مضاهم من السمع»، وأحد معاني «صرب»؛ سد وإغلاق. ولكن الآية تعني أيضاً «عزلناهم عن العالم من حولهم» ولغة المربية لا تزال تستعمل جملة «صرب» حوله سخارا من العزلة، وتعني «عزله كلية عبا ويحيط به».

فأى التفسيرين أقرب؟

المعروف أن كعب التفسير تدبني فكرة العزلة بطريق النوم، هي فكرة تستند للدرجة الأولى إلى أسطورة مسيحية تقول: إن سبعة من أتباع المسيح لمهوا إلى أحد الكهوف هرباً من الاضطهاد الديني في عصر الإمبراطور «ديكيوس»، وقد اكتشفت للشرطة أسهمهم وسدوا عليهم مخرج الكهف، فظنوا نائمين بداخله حاكة وسبعة وثمانين عاماً طبقاً لإحدى الروايات وللعمالة وخمسة وسبعين عاماً طبقاً لرواية أخرى. والقرآن لا يحدد الزعم ولا يذفيه.

وخلا النصين من التفاصيل يشير إلى فكرة للحمدة القرآني لاختيار هذا الموقف وسطاً.

وتجوب كلمة «النوم» بالذات تبدو بمثابة اقتراح مجد للبحث عن تفسير آخر أكثر شمولاً.

إلى جانب ذلك يبدو الإصرار على ذكر كلمة «الرقم» ظاهرة أكثر مدعاة للتريث في قبول الأسطورة المسيحية.

«الرقم» رمز واضح محدد للنشاط التجارى الذي صيغت به الأمم المسيحية في العصور الحديثة. والكهف رمز آخر محدد للنشاط الكهروني في الأديرة المتوحدة وأتباع الصائغ في الجبال. وترتيب وضع الكلمتين في النص «الكهف والرقم» يبدو بمثابة تخصيص مفضل لتاريخ المسيحية بأسرها التي بدأت في كهوف الرهبان ولشبهت في بورصات المدن الكبيرة وللبؤرة وهو أيضاً نبرة واضحة بالمصور المادى لمعالم المسيح.

وهذا الاقتراح لابد أن يدهو في النهاية إلى اعتبار القصة كلها عملاً رمزياً متعمداً.

فالشواهد تشير بوضوح إلى أن القرآن لا يصر حادثة معينة داخل أية تفاصيل.

ولقاط الاقتراح تكوالت على هذا النحو:

أولاً:

تحميد للنص إغفال كلمة «النوم»، وفي في الواقع الكلمة الوحيدة التي كان يوسمها أن تؤكد حدوث المعجزة. ولأن القرآن يرمي إلى الحديث عن «خارقة» غير طبيعية، فمن المستبعد حقاً أن يحميد إغفال تلك الكلمة أو يتجنب ذكرها بوضوح كلى.

ثانياً :

وردت كلمة «الرقم» في نص بالغ الإيجاز دون أن يكون لها ثمة علاقة مباشرة بتفاصيل المعجزة. ولو كانت القصة تروى حدوث خارقة غير طبيعية فقط لما كان ثمة حاجة ملحة إلى ذكر «الرقم» أصلاً.

ثالثاً :

قحمت الآيات الكريمة صورة غير محصورة لمجموعة من الصائغ لجبرا إلى كهف ما عدداً معيناً من السنين ثم غادروه

في النهاية. ولم تتقدم الآيات بأية تفاصيل كثيفة حدوث المعجزة أو عدم حدوثها، والقرآن لا يتعامل مع الظواهر غير الطبيعية بهذا الأسلوب إلا إذا كان ثمة تفسير آخر أكثر احتمالاً ويترس طريق التحديد، أما التفاصيل فتبدأ بعد ذلك في هذا النص.

«نحن نقص عليك نبأهم بالحق... إلهم فتية آمنوا بربهم ورتبناهم هدى وربطنا على قلوبهم إذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والأرض، إن ندعوك من دوله لنهنا، لقد قلنا إذا شططا، هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلها، لولا يأتون عليهم بسطان بين فمن أظلم ممن أنشأ على الله كذباً وذا اعتزلهم وما يعبون إلا الله، فأورا إلى كهف ويشر لكم ديك من رحمته ويهيئ لكم من أمركم مرفقا».

والواضح حتى الآن أن القرآن يشير إلى أول ثورة دينية في المسيحية، وفي تلك الثورة التي يعرف أتباعها باسم «الموحدين» في الشرق واسم «المفكرين» في الغرب لأنهم يرفضون الاعتراف بعقيدة التثليث. «والآية» هي عيسى المسيح ومريم العذراء. والآية: «لولا يأتون عليهم بسطان بين» إشارة مذهلة إلى حجة الموحدين الذين تمدوا القائلين بالتثليث بأن يشهدوا أن هيسى المسيح قال إنه ابن الله.

ولذلك بالصنط هو ما سيجعل الرهبان على تفرده في نسخ الإنجيل حتى كتبت في نهاية القرن الأول..

أما نقطة النقاش هنا فهي قول القرآن:

«وذا اعتزلهم وما يعبون إلا الله».

فلا اعتزال صالحة معروفة في معظم الديانات، وفي أيضاً حقيقة تاريخية لهما يخص الموحدين بالذات. وليس ثمة اقتراح واحد هنا يحدث أية معجزة، فهؤلاء الرجال يصطلون بقية الفرق القائلة بالتثليث التي تتدرف إثم الشرك بالله اعتزالاً عادياً خالياً من أية إشارة إلى الخوارق غير الطبيعية.

ثم تلال تفاصيل أكثر:

«ورى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين»، وإذا غربت تقرضهم

ذات الشمال، وهم في فجوة منه، ذلك من آيات الله، من يهد الله فهو المهتد، ومن يفلت قل تجد له وياً مرشداً.

والذي يلتفت للنظر هنا أكثر هو سرد التفاصيل لكان الشمس بالنسبة للكهف مما يوحي الموهلة الأولى بأن ذلك هو موطن المعجزة، ولكن السرد في أي أسرى ذي - معطرات جغرافية محدودة يستلزم أن يؤكد أن حركة الشمس هنا لا تقتصر أية معجزة، فالكهف ذو المدخل الشمالي فوق مدار السرطان لا تصله الشمس مباشرة لأنها تشرق عن يمينه وتغرب عن يساره طوال أيام العام. لماذا يقرر الناس على وجه الضبط؟

السرد أن المفسرين القدامى اعتبروا حركة الشمس جزءاً من المعجزة، وهو تفسير لا يخالف روح النص بأي حال.

ولكن معلومات هذا العصر تتقدم بتفسير آخر أكثر مطابقة للظروف الطبيعية السائدة في مناطق لتنتشر المسيحية الأولى، وتلقى حدوث المعجزة في هذا الموضع على الأقل، وهو عمل يمكن أن يتل فاعداً لمعالجة مخصصة في البحث عن أبعاد الرمز في بقية النص.

وإمل الآيات القادمة ثلثي مزيداً من الصبر على هذه النقطة:

«وتصحبهم أبقاطا وهم رقد ونقهبهم ذات اليمين وذات الشمال وكلبهم بأسط ذراعهم بالوسيد».

وهنا ترد أول إشارة إلى «الوهم» باعتباره عكس البقطة، وترد بقية التفاصيل الخاصة بكتاب الحراسة ومكانه عدد المدخل في وضع محدد حالاً بالحقبة.

والسؤال المباشر: هل هذه طريقة للقرآن التمييز بالإيجاز في سرد العرايات القارعة؟

وبماذا تعني «نقهبهم ذات اليمين وذات الشمال» إذا كان بضم يفتح ضميراً حرفياً؟

أنا أعتقد أن إجابة الأسئلة متجذرة أكثر يسراً وتحديداً عبر تفسير رمزي لكل وحدت الصورة.

وسوف أحاول أن أثبت هذا الافتراح.

الآية تقول: «وتصحبهم أبقاطا وهم رقد، ونقهبهم ذات اليمين وذات الشمال، وكلبهم بأسط ذراعهم بالوسيد لو اطلعت عليهم لوليت منهم قرارا وملكت منهم رجاء».

وهذه الصورة التي يحكيها مصطلم المفسرون نقطة الصلابة في رواية أهل الكهف ثلاثين في الواقع مزيداً من الثقة في كبرى تفسير رمزي من نوع مغاير فالوحدت للثلاثية المخصصة لتحديد صورة القديسين لدخل الكهف كتميز بأربع ظواهر حادة من ظواهر الرمز.

الأولى:

أن الآية تقول «وتصحبهم أبقاطا وهم رقد» ولو كانت الصورة تتصل مع نظر بضعة من القديسين الثلاثة في أحد الكهف لما كان ثمة حاجة إلى تحديد لحظة «الشروق» في المظهر فالوهم ظاهرة عادية من جميع الوجوه وعندما يرى امرء بضعة رجال يستلقون في كهف ما، فإن أول ما يخطر بذهنه أنهم هاجمون للوهم إلا إذا كان ثمة شيء شاذ يعترض طريق رد الفعل الطبيعي لديه وإشارة للقرآن إلى هذه النقطة بالذات لا يمكن اعتبارها مجرد وحدة لغوية عادية.

الثانية:

أن الآية تقول «ونقهبهم ذات اليمين وذات الشمال» وهي حركة تتحمل التفسير بحالة واضحة من اللوم التلق، ولكنها - بالتاكيد - تتحمل أكثر من تفسير آخر ولو كان للقرآن يتعامل مع صورة واحدة محددة لبضعة قديسين يجلدون للوهم في كهف ما، لا يستبعد كل مسارب للتفسيرات الجانبية.

الثالثة:

الإشارة إلى وضع الكلب المتعذب الحراسة في مدخل الكهف جزء جانبي من الصورة الأصلية يتنامى أجزاء الرمز للامانة في إلهام الأصل للتكلم وراء المسطح اللغوي.

وليس ثمة شك أن الصورة متكاملة بدون ذلك الجزء، وأن الإسراف على تكره في نص موجز لابد أن يكون عملاً ذا أهداف أوسع نطاقاً.

الرابعة:

أن الآية تقول «لو اطلعت عليهم لوليت منهم قرارا» وهي إشارة واضحة إلى حالة من الشذوذ لا يمكن تفسيرها كناية داخل أبعاد صورة القديسين للهالعين اللوم في أحد الكهف.

وموجز كل هذه أن الوحدت اللغوية في الآية تميز بظاهرتين:

الأولى:

أنها تتطابق تماماً مع حدود التفسير السرد الذي يبنى قصة شبان «إيليسوس» في عصر الإمبراطور «ديكيور».

الثانية:

أن كل جملة في النص العنقش تأتي في صيغة أكثر تشاماً من أبعاد تلك القصة وحداً.

ولعلنا نستطيع أن نقترح هنا أن ثمة تياراً رمزياً خفياً يجري تحت سطح الأحداث الظاهرة في الرواية، وأن للقرآن يجمع بين صورة محددة لبضعة رجال في أحد الكهف الدائرية وبين صورة أخرى شاملة لرمز أوسع أبعاداً.

وهنا تصبح الآية: «وتصحبهم أبقاطا وهم رقد» رمزا لحالة الركود السردية في تاريخ المسيحية بين مبداء عومى وبين عصر الإمبراطور «مسططنطين»، وهي فترة تميزت بحالة حادة من الضمرد للكلبي في جميع مناطق الدين الجديد.

وتصبح الآية «ونقهبهم ذات اليمين وذات الشمال» رمزا لحالة اللديه التي عاشها أتباع المسيحية في تلك الفترة، مثلهم من طرفهم لنشر تعاليم المسيح بين أوروبا وبين أوروبا عبر أدوية سواه وكهوف الزهريان في جبال البحر الأحمر.

دراسة الرمز في القرآن



وتصبح الآية وكليلهم باسط ذراعيه بالوصيد، إشارة أكثر وضوحاً إلى أن الدين الجديد كان يواصل التشابه في مناطق مأهولة بالشعوب التي تصدّرت الرعي وهي حرفة شرب أوروبا خلال تلك الفترة بصورة عامة، وحرقة سكان سيناء والمناطق العريبة المجاورة بالوادي.

ثم تصبح الآية: «لو اطلعت عليهم لوليت معهم فراراً ولعلّيت منهم رجلاً» إشارة أخرى إلى تلك الفكرة التي سادت المسيحيين الأوائل - خاصة في أوروبا - والتي ظلت تربط بين التمسك وبين ممارسة الزهد المسيحي المتطرف إلى حد تجاوز النطاق الطبيعي بكثير، وحتى معظم الرهبان كانوا يمارسون حياة أقرب إلى حياة المتوحشين في الأذغال، ويطلقون أحام وشعورهم ويعزفون عن العمل ويطلقون أطفالهم ويمشون العمر كله في مسرح ممزقة وهي ظاهرة برزنية ما زالت معروفة حتى الآن.

وللأسف بأسره مولف هذا التفسير إلى حد يدعوه لإشباته، والآية تحمل مزيداً من التفاصيل:

«وكذلك بعثناهم ليوثامورا بينهم قال قائل منهم: كم ليتم؟ قالوا ليثا يوماً أو بعض يوم. قالوا ربكم أعلم بما ابغضتم فابعدوا أحدكم يورثكم هذه إلى المدينة قليلاً يترأسها أرمي

طعاماً فتأتكم برزق منه ولينطف ولا يشعرون بكم أحد. إنهم إن يظهروا عليكم يرجعواكم أو يجردكم في ملتهم وإن قتلوا إنذا أبداً.

للقصة عادية إلى هذا الحد، وليس ثمة إشارة إلى حدوث أية معجزة، والقرآن يروي الحادثة كما وقعت بين أصحاب الكهف دون أن يحدد مدى الزمن، الذي مضى نائمين.

ولكن المعجزة تأتي من أسطورة مسيحية تقول إن للرجل الذي ذهب ليشتري الطعام - واسمه جاملوكوس - انكشف أمره بعد أن قدم للبائع صلة فضية من عصر ديكويوس.

والقرآن لا يشير إلى هذه الحادثة من بعيد أو قريب، ولكنه يشهد بوضوح أن أصحاب الكهف قد انكشف أمرهم في النهاية دون أن يحدد متى حدث ذلك وهل وقع في اليوم نفسه أم بعد عدة سنين.

وكذلك أعزنا عليهم ليوثا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها، إذ يتنازعون بينهم أمرهم فقالوا أبداً عليهم فلو اننا نعلم أصلهم بهم، قال الذين غلبوا على أمرهم لننخذن عليهم مسجداً،

وهنا تتفكك ثلاث وقائع محددة:

الأولى:

أن أصحاب الكهف قد حكم عليهم بالموت، وذلك ما يشير إليه القرآن بقوله «ليعلموا أن وعد الله حق».

الثانية:

أن الفريق الذي عثر عليهم كان يمثل في معطه - سلطة الدولة الوثنية وقد نال حق إفساد الحكم النهائي لأنه يمثل - السلطة الأولى.

الثالثة:

أن ثمة مجموعة من المسيحيين كانت بين أفراد تلك الفرقة، وقد عجزوا عن إتيان أصحاب الكهف من الموت ولكنهم قرروا اعتبارهم قديسين وهو ما يشير إليه القرآن بقوله:

«لننخذن عليهم مسجداً».

معطاً بوضوح بداية تلك الظاهرة التي ستمرر في تاريخ المسيحية وإقامة النصب وعبادة القديسين.

والقصة لا تزال تظل من المعجزة.

قائلين روى القرآن حتى الآن أن بضعة رجال من أتباع التوحيد قد لجأوا إلى كهف ما هربوا من اضطهاد ثم انكشف أمرهم بعد أن لفوا الأنظار في المنطقة المجاورة وصدر ضدهم حكم بالموت؛ فيما اعتبرهم باقي المسيحيين قديسين شهداء.

ولكن المعجزة تأتي من الأساطير المسيحية وحدها التي تدخل في تفاصيل بالغة للتعمق وتجعل من الحادثة بأسرها خارقة حافلة بالفضوض عبر كل جزء.

وموقف القرآن من هذه الأساطير موقف رفض واضح: «يقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجماً بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم قل ربي أعلم بحدثهم، ما يعظم إلا قل فلا تمار فوهم إلا مراء ظاهراً ولا تصلت فوهم منهم أحد».

وكلمة «منهم» تحمي المسيحيين على الإطلاق.

ومن الواضح أن القرآن يرفض ما يقوله المسيحيون في شأن أصحاب الكهف، ولكنه يشير بقوله «فيهم منهم أحد» إلى أن أصحاب الكهف كانوا فعلاً من المسيحيين.

وهذه نهاية القصة في القرآن.

ولكن الإشارة إلى تلك الثمانية العام تأتي بعد ذلك في مرحلة خاصة من تطور النص، ولابد من تجميع وحداث القصة مرة أخرى لكي تتضح نقطة الحادثة عبر التوزيع اللغوي المتلاحق.

وهذا عمل قائم بذاته لا بد أن أقوم به في فصل خاص.

لنلاحظ في قصة أصحاب الكهف أنها تروى مرتين على التوالي داخل بعد شعري واحد: المرة الأولى تتميز بإيجاز متعمد بطريقة واضحة.

«إذ رأى القتيبة إلى الكهف فقالوا: ريذا أننا من لذلك رحمة وبهي لنا من أمرنا وشأنا. فصرينا على أنكهم في الكهف مدين عدنا، ثم بمفانهم للطم أي العزوين أوصى أما لبوا أمدا، وهذا الهيكل نلم يضم أربع نقاط فرت وضع رئيسي في القصة.

الأولى:

إغفال العدد بالتنسية لأبطال القصة وللنسية لسرايات العزلة داخل الكهف.

الثانية:

إغفال «وصية» العزلة، وهل تمت بطريق السجزة أم تمت على نحو عادي كما حدث ذلكما في تاريخ الزهبة.

وفي مقابل لقطة الإيجاز ثمة تقصلا إكبات:

الأولى:

إن الاعتزال لم يقتضى حاجة دينية ملحة لتجنب أخطاء الآخرين.

الثانية:

أن ثمة حزوين معينين سيدخلان في لقائهم حاسم حول قضية الزمن في القصة.

وهنا لابد أن يشير الرد إلى أن النص لا يتدرج حدوث السجزة ولا ينفجها، وأنه يتعامل مع حد شعري داخل نطاق الوحدة اللغوية التي تحمل أكثر من قصور، فكلية «الدوم» لا ترد في النص وكلمة «بمستاهم» تعلى «البحث من هويته أو الدور أو حالة الفمرد» واللغة العربية تستعمل اصطلاح «بوت الأم» بمعنى «الطلاق» و«زاد أفلد» جديدة بوسائل لفعل، وليس ثمة ما يحول دون تبني هذا المعنى بالنسبة لأبعاد النص.

ثم يعود القرآن ليرد في القصة مرة أخرى بتفاصيل أكثر:

«ومن نقص عليك نبأهم بالحق. إنهم فنية أسوأ بريهم وزنلهم هدى، وربطنا على قلوبهم إذ قاموا فقالوا: ريذا رب السموات والأرض لن ندعو من دونه إلها لقد قلنا إذا شططا. هؤلاء قومنا يخشون من دونه آلهة، لولا وأنهم عليهم سلطان بين من أنظم ممن أنفري على الله كذبا.

والواضح هنا أن القرآن يتعامل مع قصة مجموعة من «الوحيد» المصدين الذين رفضوا قضية اللاهوت ورفضوا اعتبار المسيح ابن الله معطين أن «الشيء» فكرة باطلة لا دليل عليها. والمعروف أن كلمة «ابن الله» نكها. في لغة المسيح تعلى أيضا «عبدالله» أو خادم الله، فالقصة اختلاف في تفسير رمز معين، وليس ثمة شك أن المسيح كان أكثر الانجباء إيمالا في أبعاد الرمز والنص القرآني يتعامل مع هذه الفكرة بطريقة متصدية خصوصاً عندما يبدأ في تحديد موقع الكهف:

«وترى للشمس إذا طلعت تزيرون عن كهفهم ذات اليمين، وإذا غربت اقصرهم ذات الشمال، وهم في فجوة منه، ذلك من آيات الله، من يهد الله فهو المهتد، ومن يضلل قل تبه له وإيا مرشده وهذا المعصية أسلوب المسيح عبر إشاراته ذات البعد الرمزي السباشر. ثم تصل هذه الفكرة التي تظهر خط الرمز بطريقة متصدية.

«وتصميم أيقنا وهم يتردد، وتقيم ذات اليمين ذات الشمال، وكلهم باسط ذراعيهم بالوصد، أو طلعت عليهم لوابت منهم فزرك، وفلقت منهم رجاء.

ولكن القرآن لا يستعمل هنا رمزا مسيحيا خاصا لا واقع له، فالقصة لا تزال عماد العائدة بأسرها. والنص يتعامل معها داخل إطار الرمز للشامل، وهذا يعني أن قصة أصحاب الكهف التي أشار إليها أكثر من مرجع تاريخي آخر، تدور هنا فوق قاعدة رمزية عامة من شأنها أن تتعد أيقنا أكثر أهمية في تاريخ العالم. وهذا يتمتع بجلاء عبر الآيات التالية:

«سيقولون ثلاثة رابهم كليم، ويقولون خمسة سادسهم كليم رجما بالنوب ويقولون سبعة وثلمهم كليم قل ربي أعلم بحدثهم،

ثم يصل عدد آخر:

«وايخروا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازيدوا تسعا». كل الله أعلم بما لهوهم، والملاحظ أن محاولات الأساطير لتحديد عدد أصحاب الكهف محاولات مرفوضة بالنسبة للقرآن. وإذا كان بعض المفسرين المسلمين قد

هبوا العدد «سبعة» لأنه ورد وحده، فالواقع أن ذلك مجرد اجتهاد خاص لا دليل عليه.

ومادم القرآن يقول: «ياهم» إلا قليل، فمن المستبعد أن يكون أي من الأرقام المذكورة مطابقة لواقع العدد.

ونكح يعني أن القصة تنكس في القرآن دون إشارة حاسمة لعدد أصحاب الكهف.

أما عدد الستين التي عتموها في الكهف فغرد بمد ذلك، في وحدة قائمة بذاتها، وبعد آيتين لا علاقة مباشرة لهما بهجم القصة:

«لا تقولن شيء إلى فاعل ذلك غدا، إلا أن يشاء الله ونذكر ربك إذا نسيت وقل عسى أن يهدين ربي لأمرى من هذا رشدا، وابوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازيدوا تسعا.

وإذا كان بعض المفسرين يلحقون عدد الستين بعدد أصحاب الكهف في الآيات السابقة ويعتبرون للحددين مع جزء من السر الذي لم يشأ القرآن أن يوضحه، فإن هذا لتفسير أيضا دليل عليه.

والأقرب إلى روح اللغة العربية أن يعتبر السررة أية:

«وابوا في كهفهم،

تقريبا يتميز بصفة الإنجاب، خصوصاً بعد أن أشار القرآن إلى الستين لقضية الزائدة طلبا للغة في تاريخ السررات للكتابة.

وهذا يعني أن عدد سرايات العزلة. الذي لم يوضح القرآن عنه لحال القصة. قد ورد بعد أن فككت رواية الموائد وبعد أن وصلت للقصة ذاتها إلى نهاية واضحة وتم فصلها عن بقية التقارير بآيتين كاملتين:

فهل يستطيع السرء أن يفلتر أن قصة أصحاب الكهف ترد في القرآن أداية أبعاد رمزية تمت سطح الأنفاظ؟

وإن العائدة التي تدور لهره بمسمة رجال إلى كهف ما عدا ما من الستين، تضم. داخل أبعادها للقضية. رمزا محددا أكثر شولا؟

أنا أقترح ذلك.

وأقيم لقرائتي على نقشين أساسيين:

دراسة الرمز في القرآن



الأولى:

أن - قصة أصحاب الكهف - التي وردت في الأساطير المسيحية - تعاد في النص القرآني مجردة تماماً وفي كل المواقف من فكرة المجزة - فالقرآن لا يشير إلى عدد السنين ولا يشير إلى فكرة النوم، ولا يفتقر حدوث المعجزة بأي حال.

الثانية:

أن «التحديد» الذي أورده القرآن - حدث في موضعين مهمين بالنسبة لتاريخ المسيحية.

الموضع الأول يخص موقع كهف فوق مدار السرطان، وهو بالضبط مكان انتشار المسيحية بصورة عامة. والموضع الثاني يخص عدد السنين الذي جاء منفصلاً عن أصل القصة وسجد بالسورات للشعبية والقميرية، وهو بالضبط عدد السنوات التي قضتها المسيحية قبل أن تبدأ الدولة الرومانية وتصبح دين الدولة الرسمي، وإذا كان هذا الافتراض سابقاً كما يبدو لي، فأنا أتوهم أن افترح هذا أن قصة أصحاب الكهف - كما وردت في القرآن - كانت تتجاوز معلومات العالم التاريخية في عصر النبي، وأن أحداً من المفسرين الأوائل لم يكن يرمسه التنازل إلى منطقة الرمز التي تعتمد أصلاً على

معلومات لا يملكها، ولعل ذلك هو المصدر الحقيقي لإصرار القرآن على استحصال حدود لفظية واسعة مثل:

«فصرنا على آذانهم»

ومثل تأخير الآية:

«وبلغوا في كهفهم ثلاث مائة سنين، وازدادوا نسماً»

والواقع أن وجود احتمالات للتفسير المتعددة دليل حاسم على هذه الحقيقة، ولكن الرد يحتاج دائماً إلى مزيد من الأمثلة لكي يطمئن إلى أي اقتراض، ومخادم القرآن قد قدم لنا هذا المنفذ في سورة الكهف، فليس ثمة ما يحول دون القول بأن ذلك قد حدث أيضاً في بعض السور الأخرى.

وأنا أبحث عن صد تاريخي لهذه الحقيقة وأزعم أن أجده في قصة ذي القرنين الذي ذكره القرآن وصره العالم باسم «دار الأفيون».

ولأجل هدف للبحث أن أصرف مزيداً من التفاصيل عن طريقة القرآن في التعامل مع الحقائق التاريخية المجهولة للعالم في عصر النبي.

بداية الحديث عن ذي القرنين مقامة عامة تصل قرب نهاية سورة الكهف: «وبسلطناه على ذي القرنين كل سائر عظيم منه ذكراً. إذا مكنا له في الأرض وأنبأناه من كل شيء نبأ».

وعبر هذه المقدمة المؤخرة يتضح منهج القرآن في اختياره لحدود لفظية واسعة تحمل أكثر من تصور ويتسم على الدوام لكل الحقائق التاريخية المتوقعة، فكلما (ذي القرنين) تلال ثلاثة تصورات:

الأول:

أنها كنية الإسكندر الأكبر كما اعتقد كثير من علماء المسلمين نتيجة افتقارهم إلى معلومات تاريخية أكثر دقة.

الثاني:

أنها إشارة إلى رؤية النبي ذاتها التي وردت في الإصحاح الثالث عندما أفسر حلمه

بالتكشيف ذي القرنين على أنه رؤية لاتحاد ملكي مبدئي وفارسي تحت حكم كوروس.

الثالث:

أنها إشارة إلى الملك دارا الأكبر، أو ماريوس الأول الذي عاش بين القرنين السادس والخامس قبل الميلاد.

والواضح هنا أن كلمة (قرن) ذاتها مثلكه معنيين، فهي إما قرن الحيوان أو قرن من الزمن، ولختيار القرآن لهذا اللفظ بالذات منطوق واضح لما أريد أن أنصحه هنا (بالحد التلطي الرابع).

أما ترجيح إحدى للتصورات السابقة أكثر من سواها، فهو عمل لابد أن تقوم به الآيات الكريمة وحدها والقصة تبدأ بإحدى الترحلات:

«فأتبع سبباً حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حكمة ووجد عندها قوماً قلنا إذا القرنين إنا أن تعذب إذا أن تتخذ فيهم حسداً، قال أما من ظلم فسوف نعذبه ثم يرد إلى ربه فيعذب عذابي لكر، وأما من آمن وعمل صالحاً فله جزاء الجصلى وسنقول له من أمرنا يسرا».

وهنا يتضح أن التفسير الذي يخاف الإسكندر الأكبر تفسيراً لتقصه للثقة، فالقرآن يتحدث عن ملك ذي رسالة دينية كما يبدو من النص - وليس ثمة دليل تاريخي واحد على أن الإسكندر الأكبر كان يمتلك الرسالة بأية حال، بل من المؤكد أنه اعتبر نفسه إلهاً في السنوات الأخيرة وهي حقيقة من شأنها أن تعبد كنية عن هذا النص. أما الفقرة الأكثر أهمية هنا فتدعو عبر إشارة للقرآن إلى مغرب الشمس في الحين الحمة، فالمعروف أن كلمة «حكمة» تعني الرجل الأسود، «والسبب» وهي كل مجمع من الماء، وذلك بالضبط هو البحر الأسود الذي تكتفى عده الحدود الغربية لإمبراطورية داريوس الذي عاش بين القرنين السادس والخامس قبل الميلاد.

يؤكد هذا الاقتراح أن داريوس - كما ثبت تاريخياً - كان من أتباع زرادشت،

وكان ملكاً موحداً ذا أهداف دولية محدودة، والإنجلز يغير رأيه في أكثر من عشرة مواسم باعتباره الملك، الذي سمح لليهود بإعادة بناء المعبد غير أن الاقتراح لا يمكن أن يظل نهائياً حتى تطابق بقية الآيات، والإشارة تبدأ برحلة أخرى:

«لم أتبع سبياً، حتى إذا بلغ مطلع الشمس وجداً تطلع على قمم لم تجعل لهم من دونها سراً».

والقرآن يشير هنا إلى القبتال البربرية على شواطئ البحر الكاسبي الذي كانوا يقطنون السهول المعروفة باسم «بلاد الشمس المشرقة»، فخور المنطقة من المرتفعات بجعلها معرضة للشمس، خالية من السحب طوال العام.

رغمه بالتمسك هي المحدود للشرقنة لإمبراطورية داريوس لم تبدأ رحلة أخرى:

«حتى إذا بلغ بين السدين وجد من دونها غوماً لا يكادون يفقهون قولاً قالوا ولذا للقرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض فهل نجعل لك خرجاً على أن تجعل بيننا وبينهم سداً».

والسدين هما جبلاً أرسولوسا وأذربيجان، ويقول القرآن (الانكسار) يفهمون قولاً إشارة سليمة إلى أن سكان هذه المنطقة - رغم خضوعهم للفارس - كانوا لا يتحدثون اللغة الفارسية، ولم يقرروا من أصل إيراني أو هندي أوروبي... والواقع أن معظم المؤرخين يحتفلون بالقبائل التوقازية التي تحوش غربي المنطقة.

ولكن هنا يتحدث عن معاهدة عسكرية تنفع بمجردها منزعاً لب لدولة إيران على أن تبني الدولة قلاعاً عسكرية على حدودهم لحمايتهم من هجمات البربرية، والقرآن ويحصر أولئك البرابرة (بأجوج ومأجوج) وهو اسم محدود وتاريخ حافل بالقوموس والاتكمام.

فالإنجلز يغير رأيه في هذه القبتال إشارات متعددة ومتناقضة في أكثر المواضع والمؤرخون لا يتفقون على نقطة خاصة

بأسباب هذا الاختلاف. ولكن المعروف بصفة عامة أن قبائل (بأجوج ومأجوج) قبائل قوقازية ذات صبغة عسكرية كانت تسكن المنطقة في الشمال والشمال الشرقي للبحر الأسود، وتدعى أحباشنا (توبال وميسكو)، ومن المرحج أنها قد أصبحت اسمها لدهر توبال ونهر ميسكو الذي تقوم عليه مدينة موسكو الحالية.

والقرآن لا يتبع هذا التاريخ ولكن إشارته إلى مناطق تلك القبائل إشارة سليمة بالنسبة لكل المعلومات المتوفرة وهي أيضاً تأكيد آخر بأن ذا القرنين المقصود هنا هو داريوس الأكبر - قتلته تاريخياً - لا للقبائل البربرية كانت مصدر مخاوف لا تعذب للإمبراطورية الفارسية وأن داريوس قام بحملة لإخضاعها عام ٥١٧ قبل الميلاد.

واللاحظ أن النص بأسره يتناول رحلات داريوس الثلاث لتأمين الإمبراطورية بين عام ٥١٦ وعام ٤٨٢ قبل الميلاد.

الرحلة الأولى إلى الغرب، وقد انتهت عند البحر الأسود والدانية إلى الشرق، وقد انتهت وراء شواطئ الكاسبي.

والثالثة إلى الشمال حتى جبال أذربيجان وأرمينيا فإذا لاحظ للمرء إشارات القرآن إلى ديانة التوحيد التي حملها رسائلها، ثم كلمة (ذو القرنين) التي تعني أيضاً كل من يحش بين نهاية قرن زمني وبداية قرن آخر، بجانب الإشارات الواضحة إلى الحرب ضد القبتال التوقازية، فإن الاقتراح بأن للقرآن يقصد داريوس الأكبر يبدو اقترافاً أكثر ثباتاً تؤكدته ثلاث حقائق مهمة:

الأولى:

أن داريوس كان من أتباع للذي زرادشت

الثانية:

أنه عاش في نهاية القرن السادس وبداية القرن الخامس.

الثالثة:

أنه الملك الفارسي الذي تكلل بتأسين حدود الإمبراطورية على طول المناطق الواقعة إلى الغرب والشرق والشمال.

لما التفت الحامس فياني عبر إشارة القرآن إلى بدء القتال المعسكرة بين رعياا الإمبراطورية وبين قبائل التوقاز:

«قال ما كنت فيني ربي خير فأعبدوني بقوة أجهل بينكم وبينهم ربماً، أتولى زير الحديد حتى إذا ساروا بين الصدين قال للفخو حتى إذا جله نارا قال أتولى أفرغ عليه قطراً، فما استطاعوا أن يظهره وما استطاعوا له نقياً، قال هذا رحمة من ربي فإذا جاء وعد ربي جعله دكاء وكان وعد ربي حقا... والاردم، أو القلعة العسكرية حاتم عظيم وصله بعض المفسرين القدامى وتصله فلاة السحارف البرطانية على هذا النحو:

«يوسف باسم (ديريت) أو (دارند) وهو اسم مشتق من إحدى مدن قوقاسيا في ولاية راجستان التي شاطئي الكاسبي الغربي. ويسمى أحياناً (بند الاسكندر) طوله خمسون ميلاً، وارتفاعه ٢٩ قدماً، وسعته ١٠ أقدام وله بوابات حديدية عند أبراج المراقبة والمعروف أنه قد بنى في القرن الخامس قبل الميلاد لحماية الحدود الفارسية من غارات التوقازيين».

وقول القرآن (قوتي زير الحديد) إشارة واضحة إلى أن قضبان الحديد كانت تستعمل لإقامة البوابات، أما اسم: (بند الاسكندر) فقد جاء نتيجة الخلط بين داريوس وبين الإسكندر عد بعض المفسرين القدامى.

والواقع هذا أن للقرآن وسلك منهجاً محدداً في تعامله مع الحقائق التاريخية، ويحصل الأطفال بطريقة تهدف إلى إفساح المجال لرمزي التضامك الأبعاد تحت سطح التفسير المباشر... فهل ثمة خصائص أخرى لهذا المنهج؟

إن دراسة النص السابق ومقارنته بمطامير الفارخين الثانية تستطيع أن تقدم لوجهة أكثر مدعاة للثقة.

دراسة الرمز في القرآن



وهذا ما أجمع أن أصله الآن.

أساليب القرآن في التعامل مع حقائق التاريخ وحدة لفظة شديدة التركيز والعمق، واتجاهه على الدول عبر نطاق من الخطوط للصادرة، ولعل تبين هذه الظاهرة في آيات الرمز الخاصة بأصحاب الكهف وقصة ذي القرنين تستطيع أن تقود إلى مثال كلي في نهاية المطاف:

فالتصان تدين ما بالإشارة إلى بقية الخبر ذي المصدر الإلهي الخالص (نحن) نقص عليه ناسم بالحق) وبعد ذلك، وبسبب ذلك من ذي القرنين كل ما أثر عليكم منه ذكره، لم ترد الإشارة مرة أخرى (كذلك قد أحطنا بما لديه خبر).

وهذا الإصرار الواضح على التزام اليقين ليس مجرد وحدة لفظية خاصة أنه إشارة إلى قيمة المعرفة اليقينية لعلائق التاريخ، وإشارة إلى أغراض الرواية التي تتحدى حدود التعرف القصص.

ظاهرة أخرى تتجلى في الذي يحتمل أكثر من تفسير حسن للصياغة مثل: (فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِتْرِينَ عَشْرًا) وهي صورة تشمل حالة اليوم بموجب المعجزة أو حالة الزكود الاجتماعي بركنك كل القرن «وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات

الشمال» فالفعل «تزاور عن» والفعل (يقرض) من أفعال «التمتع» وهو ما أوجى المفسرين بحدوث المعجزة، فقد كان من الواضح أن الشمس «تتصد» تجلب للكهف.

ولكن الفطين يشيران أيضاً إلى طبيعة التقلون في حركة الشمس وهي طبيعة متصدة بمرورها.

وفي قصة ذي القرنين استعمل القرآن حدوداً لفظية شديدة الاتساع مثل: «حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حمئة» وهي صورة تطابق للتفسير بالأسطورة القديمة وتطابق أيضاً للتفسير الحديث بأن «أدريوس» وصل إلى حدود إمبراطوريته الغربية عند البحر الأسود ومثل «حتى إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها ستراً» وهي إشارة سليمة إلى التباين البربرية التي كانت تحوي في السهول المطلقة على سواحل الكاسبي ثم قول القرآن:

«محتى إذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قرماً لا يأكودن يقهون قولاً».

وهي إشارة أخرى إلى التباين اللطافة بلغات قرقازية في جبال أرمينيا وأذربيجان. بل إن كلمة «ذي القرنين» ذاتها حد لفظي متسع لكل التفسيرات القديمة والحديثة على السواء.

من الواضح أن القرآن يختار هذا الأسلوب لتأكيد أغراض التصوير المعقدة بالنسبة لظواهر التطور.

فالتباينات المامة لتغير ومعارف المصور تخضع لعملية تنقية متواصلة، ولكن الحقائق ذاتها لا تتغير ولا تخضع للتطور، وذر القرنين مثلاً الذي كان بالنسبة لمعارف القرن السادس ملكاً أسطورياً يخترق لمعارف العالم شرقاً وغرباً، أصبح اسمه في هذا العصر «أدريوس الأول»، ويستطيع أي مرجع تاريخي صغير أن يحدد غزواته بدقة بالغة، فالشخصية نفسها أصبحت ذات ملامح جديدة، وكذلك أصبحت المعارف والمواثيق والاحتجاج والقرآن الذي يتعامل مع هذه

الظاهرة الבלغة الشديدة، ويتعرض لموضوعات المعرفة المتغيرة دون أن تخرط في حقة المتناقضات ذاتها، يشير بموضوع وبطريقة لا تقبل الجدل إلى مصدره الإلهي المتحالي فوق أي جهد بشري، وقد قال المستشرق آرو مشير إلى هذه النقطة:

(لقد ثبت لي أنه من الطيف أن يتقدم المرء لفهم القرآن دون معرفة أكيدة ومتكاملة ونهائية للغة العربية فالواقع أن كل ما كتبت أصدره مجرد أسطورة مثل بقية أساطير الإنجيل وجده بعد ذلك عندما اكتشمت معارف بالغة، عملاً لغوياً خارقاً لا يمكن تصوره في أي لغة أخرى).

وهذه بالضبط النقطة التي ظلت أمتد للوصول إليها طوال هذه الدراسة.

فالمعلم لللفظي الواسع في القرآن ليس مجرد حد بلاغي وليس ظاهرة لغوية من مظاهر اللغة المتحولة في القرن السابع الميلادي. إنه وحدة كاملة بذاتها ضللك كل مقومات الأصالة والإعجاز. وحدة رمزية صاعدة العمق من شأنها أن تتعامل مع موضوعات المعارف المتغيرة دون أن يصيبها التغيير وتتعامل مع ما يعرفه أحد المصور دون أن تقتصر مما سيرفع العصر القادم وتتعامل مع عقل أسطوري دون أن تفقد أصالتها الطمعية وتتعامل مع الشعر والحق عبر إبطار لا يمكن سجارته أو تقليده بأي حال.

ولطبي لا أستطيع أن أنتعج كل هذا الذراء بالأمثلة ولطبي لا أستطيع أن أظهر لحظات الترابط المتخللة بين الواقع في كل الحالات ولكني أجمع أن أبذل جهدي لمشد أكبر عدد ممكن من الأمثلة عبر نقاش أكبر عدد ممكن من المسائل، وأجمع أن أم في النهاية الحصول على دليل أكثر ثباتاً على أن الحد اللفظي الواسع هو إحدى علامات المعجزة في القرآن.

وإن الرمز هو الطريق الأكثر وضوحاً لأمام اللغة العربية من تقسيمات البلاغة الأخرى.

فيما يخص سورة الكهف فلما ألفت النظر هذا إلى أنى كنت قد فرغت من نقل جزيئين كاملين منها، الجزء الأول يضم قصة أصحاب الكهف، والجزء الثاني يضم قصة داوود وأيوب.

والتفسير الرمزي لقصة أصحاب الكهف التي تبدو بمثابة سرٍّ مغلَّبٍ لتاريخ المسيحية بأسرها يطابق بداية السورة ونهايتها أيضاً، فالكهف، تبدأ على هذا النحو:

«الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً، وهذه إشارة واضحة إلى نجاح النص للقرآن. عن طريق الحد للثنائي الواسع. في التعامل مع موضوعات المعرفة المتغيرة دون أن يصيبه التناقض أو العوج. والآية تأخذ مكانها في ثلاثين وثمانين عندما يذكر الله أن السورة تتعامل مع قصة أصحاب الكهف وتاريخ داوود وأيوب.

ثم تصل هذه الإشارة للحاسمة «ويذكر الذين قالوا اتخذ الله ولداً، فالإنكار يبدو هنا نهيداً حقيقياً للرمز القادم في قصة أصحاب الكهف فتقول بقية الآية:

«سأعلم به من علم ولا يأتهم كبريت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا، وإشارة للقرآن إلى جهل المسيحيين بتاريخ المسيح اقتراف يزيد من ثبات التصور الرمزي لقصة أصحاب الكهف، فالواقع أن الجدال هنا لا بد أن يتناول السرد التاريخي لصياة المسيح في مساهلة إبراز نقطة التناقض المتروكة عبر إفساد الكنائس المسيحية لقرار التثليث دون معرفة يقينية بالثبتي نفسه.

وقد ثبت هذا الآن وثبت أن الكنائس التي زعمت أن للمسيح قال إنه ابن الله لم تكن تعرف في الواقع شيئاً حاسماً عن المسيح بما في ذلك تاريخ ميلاده، وأن قرار التثليث صدر بعد ٣٢٥ سنة من الميلاد استناداً إلى أقوال بعض المعاصرين ذوي السمعة المرموقة، وأن ثورة الموحدين الذين رفضوا الأرومية

المسيح وأشار إليهم للقرآن في الكهف: «وهؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آيةً لولا يأتون عليهم بسلطان بين» إشارة إلى أن النزاع بدأ بعد موت لئى عيسى، وأن أقوال لئى ذاته لم تكن سوى استرخافاً بالواقع وبن ذلك الاعتراف قد أضيق بعد ذلك باعتبار أن المسيح (كلمة الله).

لذا فإن نهاية سورة الكهف تتضمن هذا الرد:

(قل لو كان البحر مدناً لكتلت ربي لقد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي وأرجو أن يمتلأ بمدناً).

والرد موجه لما ورد في الإنجيل الأول من إنجيل يوحنا (وكانت الكلمة الرب).

فالكلمة في للقرآن تعني المخلوق... والمخلوقات لانهاية لها وتعني أيضاً أن للقرآن يكرر عيسى ابن مريم مجرد فرد بين كلمة للانحدودية.

هذه الحقائق تتجلى بوضوح تطلع عبر الآيات التي تتعامل مع تاريخ المسيح في قصة مريم.

والواقع أن ذلك التفسير يطابق النص للقرآن بطريقة تليق بالتحديد الإسلامي الموعود في الأمثلة، ليس ثمة شك في قدرة الخالق على إعادة مجزئة الخلق أكثر من مرة، ولكن عدم ذكر الأب لا يمكن اعتماده دليلاً في نقل أبعاد الرمز، فالواقع أن للقرآن لم يذكر والد موسى أيضاً عندما روى قصة ميلاده ولم يذكر ولادة يوحنا المعمدان، وليس ثمة من يقتدرح أن ذلك ليس عملاً عادياً من أصل الإنجيل في السرد.

وللتلقة المهمة أن للقرآن يتحدث عن المسيح بعد أن بدأ أداء رسالته في نهاية العقد الثاني من عمره، ومن المرجح أن والد عيسى. وتدعوه المصادر التاريخية يوسف النجار. كان قد مات منذ زمن طويل، ولم يكن ثمة ما يدعو لذكره في نص قرآني موجز.

والتلقة الثانية أن مريم أم المسيح نزلت على الدوام أكثر شهرة من والده،

ونسبة الولد إلى أمه عمل تعرفه كل اللغات خصوصاً لغة العربية.

والواقع أن الإنجيل نفسه. وبالذات الإنجيل السادس والعشرين من إنجيل لوقا. «بأن موكباً من مريم تسلمت للبشرى بميلاد عيسى بعد أن تمت خطبتها إلى يوسف النجار، والقرآن يشير إلى هذه الحقيقة في سورة آل عمران (يا مريم ألقني لربك وأسجدى واركعى مع الركين. ذلك من أنباء الغيوب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أنهم يكل مريم) وكلمة «يكل» لا تعني (يكل مريم طفلة) بل تعني «يخذلها زينة» إذ إن الآية السابقة: (يا مريم ألقني لربك وأسجدى) تشير بوضوح إلى أن مريم لم تكن طفلة.

لما يلقون أقلامهم) فهي إشارة إلى ماوريه الإنجيل من أن خدم السعد قرروا أن يجرؤا القرعة بينهم للزواج بهم، فغضب يوسف النجار.

وهنا حدث الفرية:

(إذ قالت السالكة يا مريم إن الله يبرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجهاً في الدنيا والآخرة ومن المتفرجين) ولأن مريم. كما يقول الإنجيل. «بما. لم تكن قد سمعت نبأ القرعة في السعد، وخطبتها إلى يوسف النجار، فقد بدت تحاول إثبات ريتها.

(فسللت: رب أنى يكون لى ولد ولم يمسسنى بشر)

واجابة للقرآن المتروكة أن السؤال نفسه ليس في موضع، فالمخالق لا يحتاج إلى مقاييس العلم لإحداث إرادته.

وهذه نقطة التناقض في للقرآن لا يجب مريم عن سؤالها الساذج لئى بالخشعة بل يقرر قاعدة مهمة من قواعد التجرد:

(قل كذلك. الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون):

وهذه في الواقع. إجابة بتوقعه الله من كتاب سألوى أما الذي لا يستطيع أن يتوقعه

دراسة الرمز في التسري



أحد فهو أن يبادر القرآن فيجيب مريم عن سؤالها: كيف تمصل على ولد، بأنها ستتزوج يوسف النجار، ولابد أن يلاحظ المرء هنا أن إجابة القرآن لتتدد بالنص في قصة يوحنا المعمدان:

فهي مبدأ تجريدي شامل وليست مجرد نقاش لحالات الدمشية التي أصدرت مريم وزكريا، والصدائق الكبيرة لا تقبل التغيير. مبرز النقاش:

إن القرآن يروي قصة مريم في تتابع تاريخي واضح داخل النص نفسه فهبدأ بقصة ميلادها، ويخبرها بالسعد وكفالة زكريا لها، ثم زواجها وتبشورها بهمسي، وهذا التتابع التاريخي لا يمكن تفسيره إلا بأن القرآن

يتعامل مع حادثة عادية خالية من صفات المعجزة وتبدأ الحوادث على هذا النحو:

١ - النذر:

(إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محرراً فتقبل مني) .

٢ - الميلاد:

(فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى)

٣ - تسميتها:

(وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم)

٤ - دخولها المسجد في كشافة زكريا:

(فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبأها نبأاً حسناً وكلفها زكريا)

٥ - بلوغها مبلغ النضام:

(وإذ قالت للملائكة يا مريم: إن الله اصطفك وطهرك واصطفك على نساء العالمين)

٦ - زواجها:

(ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك، وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم)

٧ - البشري بميلاد همسي:

(وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمع المسيح عيسى ابن مريم)

فأين لتدرامات المعجزة في هذا الرد البشائر، طفلة تولد في إحدى العائلات

اليهودية القائمة بالخدمة في المعبد، وتكبري في كفالة أحد الأجداد حتى تبلغ سن الزواج فيزوجها أحد أقاربها وتذهب منه طفلاً اسمه همسي المسيح.

إن القرآن لا يقول غير ذلك وليس من المحتمل أن يروي القرآن تفاصيل القصة على هذا النحو لو أنه كان يعتد ميلاد همسي ظاهرة غير بخرية من أي نوع.

هذا الاقتراح الذي يجرّد المسيح من كل صفات المعجزة لا يطابق تماماً تفسيرات محتمل العلماء المسلمين، فالتواقع أن أكثر للتفسيرات قبولاً بين العلماء أن المسيح جاء بمميزات خارقة منها:

١ - أنه تكلم في المهد.

٢ - أنه كان يحسب الموتى ويرى المرمى.

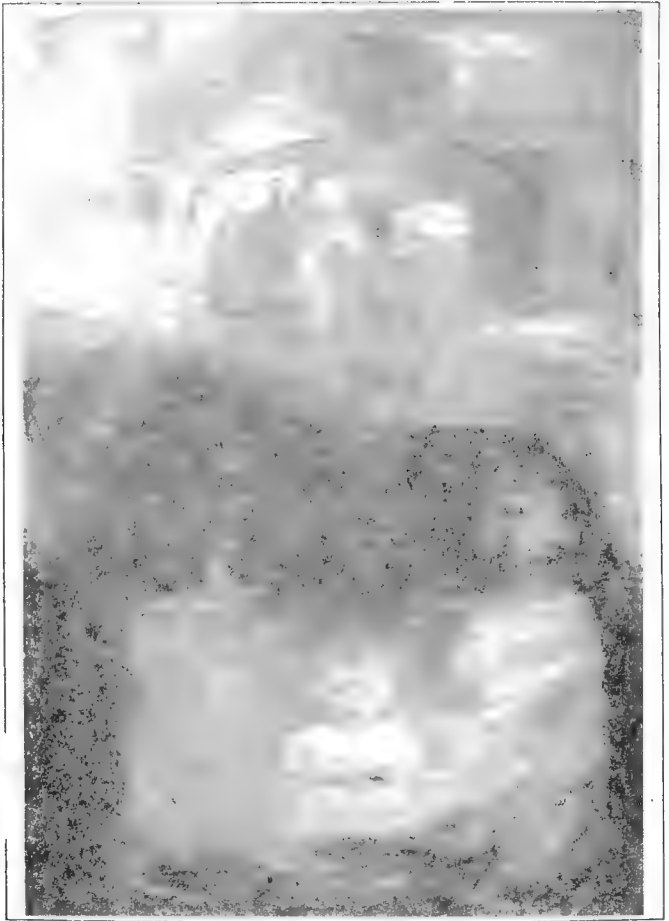
٣ - أنه كان يتنبأ بالحوادث قبل وقوعها.

٤ - أنه لا يزال يحسب في السماء.

وأنا أعرف أن هذا التفسير مستخلص من النص للقرآن بطريقة ما، وأعرف أن العنود اللغوية الواسعة في ذلك النص تستطيع أن تساعده، ولكن لا أعتقد أنه تفسير كامل من جميع جوانبه، فالذي ثبت الآن أن الإنجيل يمتلك دليلاً واحداً على أن همسي المسيح قد صنع أياً من تلك المعجزات.

والذي يمكن إثباته أيضاً أن القرآن بدوره يرفض مزاعم الإنجيل. ■

ف



(لحمة ٤)

«التاريخ بعيد نفسه» ، يقولون ..

ف

الأمة العربية اليوم عادت إلى ما كانت عليه من الفرقة والتناحر لأسباب وأهية مختلفة بالكبرياء والزهو والمصيبة .. كانت قبائل الجزيرة العربية ، متنافرة تتقاتل على مر السنين لأسباب شخصية وساذجة .. الإسلام فجّر طاقات تلك الجماعات البدائية ، وأخرج نماذج فريدة حققت كمالات بشرية لا تضاهي .. ونصب قامة سامقة في القوم والعدل والأخلاق لم يكن لها شبيهه في التاريخ .. وأمسك هذا السلطان لوس على الأعزاب فمضب ، بل عبر آسيا لبلاد المغول والهند والأتركة وزحف خلال أفريقيا حتى أقاصى غربها وشمالها ، وأخيراً داخل أوروبا .. ثم تباينت تلك المدينة إلى حضارة مادية عملاقة طورت التراث البشري وقدمت الجديد في شروب المعارف والعلوم . وظلت الدولة الإسلامية رائدة هذا التركيب لقرون طوال .. ثم بدلت في الانحدار التدريجي حتى ورثها الأتراك المسلمون ، وأخيراً سقطت أشلاء تحت نفوذ الاستعمار الغربي .. ولم يجل الاستعمار إلا في منتصف هذا القرن ، بعد عمر مديد ، مغللاً وراءه حدوداً لدويلات متنافرة ، أياً تتقاتل لأسباب شخصية وساذجة .. وهكذا دارت دورة زمامية ، ولابد أننا الآن نستقبل دورة جديدة ..

الإسلام والعروبة :

سواءً جمع الشمل الممزق اتجه المسلمون ، أول ما اتجهوا ، إلى فكرة «العروبة» آمين أن تغدو المحور الذي تتجمع حوله الأمة .. ومن هنا نشأ التمييز القديرون الآن : «الأمة العربية الإسلامية» ، مقدمين ، بلا تران وبهجة معتادة وثقة ، «العروبة» على «الإسلام» .. فكلنت جامعة الدول العربية ، وشعارات الوحدة والقومية العربية ، والتراث العربي ، والبعث العربي ، والاتحادات العربية ، التي يصعب حصرها ، المشحونة بروح الانتماء العربي ..

ظلّ العرب يبتذلون الفالي والنخوس لكشف عن ذلك السر المكنون الذي يمثل

إسلامية المعرفة فكر أهم عاطفة ١٩

مصطفى عمر الجيلي

باحث وكاتب سرياني . كلية التربية جامعة القادسيه



القاسم المشترك في المفاهيم والأيديولوجيات والافتقادات العربية، دون أن يظفروا بظلال.. وإن يكن لهم ما يريدون لسبب بسيط، ذلك أن سر الوحدة ليس في «العربية».. دعوة العروبة، في المقام الأول، دعوة عنصرية ليس لديها فكر ولا منهج، ولا حتى قاعدة مادية صلبة.. وهي لا تخطف عن غيرهما من المصنوبات التي عانت منها شعوب العالم خلال تاريخها المعروف وغير المعروف.. ولدى النظر الدقيق، فإن «العروبة»، من غير قصد، تستبعد المسلمين غير العرب، وتلق نظرة دولية بالمشوب التي، بجانب كونها عربية، هي خليط من الأجش، ثم هي فوق ذلك تستعدي الأقطاب غير العربية، داخل الدول العربية..

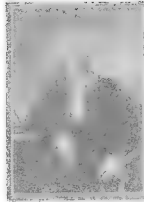
كما أن المسلمين لم يولعوا منازل عزمهم وفخرهم في السابق، إلا حينما اتخذوا تلك النعرة المسيحية بالشعار: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من نكر وأثني، ومخلوكم شعوباً) وقبلال لتعاصروا، إن أنكرمكم عدد الله أنفكم) .. والفقولة: (ليس لمرى فعل على أصمى إلا بالثقة) والأقول على هذا التمس في دعوى العنصرية ومصارفها في النصوص .. الإسلامية والفرقة ..

الإسلام إذن، وحده، هو الذي جمع العرب وصقلهم أمة واحدة، ذات تأثير واسع، واستعداد بعيد، وصوت موحى.. وإن كان هذا يحتاج إلى دليل، فإني ما نعرفه عن تاريخ الإسلام، لتلك عبارة محمد عمر بشير وهو يدرج «التطعيم في السونان» (على الرغم من اتصال العرب لهماجرين بالسكان المسلمين في كوش والدولة قد بدأ قبل الإسلام بكثير، إلا أن ثقافتهم لم تكن لها نظيرة في السيادة في هذه البقاع إلا بعد انتشار الإسلام فيها) .. (ص: ٢٣) ..

لماذا إذن لمأ المسلمون إلى فكرة «العروبة» على أنها الفتح الذي سيجد لأمة عزها وكرامتها وسودها؟؟ لأنه يمكن إرجاع هذا إلى ثلاثة عوامل أساسية ..

أولها:

أن المسلمين قد انقسموا في معتقداتهم



ماركس



ديكارت

لأشعار وطرق عديدة، تحت الاختلافات في الهرمات والهزليات إلى المقاطعة والتكثير والمقتلة في الأسس والجنح المقتدية.. فقد يصعب على النشعي أن يؤم المسلى في صلاته، أو العكس، وعلى المتصوف أن يؤم للوهابي.. وهكذا ترى مسلح قرية من بعضها في المواقع ومعدة في المعتقدات، وكل حزب بما لديهم فرحون.. وقد وصف النبي الكريم، عليه الصلاة والسلام، هذا الوضع بقوله: (انقسمت اليهود إلى إحدى وسبعين فرقة، وانقسمت النصارى إلى ثلاث وسبعين فرقة، وستقسم أمي إلى ثلاث وسبعين فرقة، كلها مائة إلا واحدة، التي على كسب الله وسنة رسوله) .. غيبي عن القول أن ليس بين فرق المسلمين اليوم من لاتمن لها على كتاب الله وسنة رسوله ..

ثانيها:

أن الإسلام ماعاد يملأ حياة الناس، كما كان الحال في أول عهده.. تمة الذين كانت

على عهد النبي، عليه الصلاة والسلام، فالمصرت القعة قبلاً على عهد الخلفاء الراشدين، ثم آلت إلى ملك عضوض بعد مقتل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ومقتل الحسن ثم الحسين وأبائهم في كربلاء.. صارت الخلافة زبانية، وتوسعت الدولة، وكثر المال والجاه، وتبارى الناس في امتلاك الصناعات والتصور والجواري.. وظلت الحياة المادية تتكاثف، والدين يقل تأثيره حتى صار قشرة في الظاهر.. صار الدين جانباً من جوانب الحياة، بعد أن كان كل الحياة، ورغدا مادة للتخصيص ونيل الدرجات والمغاصب.. وليس أدل على ذلك، من أن إمامة المساجد وقراءة القرآن، اليوم، ممن لها أجورها المادية المتعارف عليها، كثيرها من أساليب كسب النجش..

على الرغم من الكثرة الهائلة لأعداد المسلمين اليوم، إذ تقدر المساجد في العالم العربي بأكثر من نصف مليون، فإنهم ماقتروا يهاجرون إلى الله بالدعاء والشكرى من الهزائم الملاحقة، من إسرائيل في وسطهم ومن الغرب ومن الشمال ومن الشرق.. وأصدق وصف هو الحديث النبوي: (توشك أن تنادي عليكم الأمم كشدها الأكلة على القصعة) .. قالوا (أمرن قلة نحن يومئذ يا رسول الله؟) قال (لا)، بل أنتم يومئذ كثير، ولكنكم غثاء كثاء الليل، لا يبالي الله بكم) ..

لما الصامل الثالث، فهو أن العلم التجريبي الحاضر قد أثبت كفاءة كبيرة في خدمة البشرية.. بلون الآلة استطاع العلم تفسير الحياة وخفاياها، فوق الأرض وجنتها، لربى حاجات الإنسان، ويخزن في طرق تطبيقها وتبويبها.. كما أنه سهل الانتقال المتحجج والنوائل والمعارف، فأصبحت الشعوب، على طول وعرض هذا الكوكب، لاتعبد بدولاً غن، ولا مخلصاً من اتباع الأمونج الغربي.. وعليها، وفقاً لذلك، أن تتعاضد معه، وتتصالح مع قيمه.. والمسلمون ليسوا استثناء من هذه القاعدة، رضوا أم لم يرضوا، فهم اليوم يستهينون بما يسجد من الدراسات والطور، في العلم كما في العرب، في اقتصادهم وسياساتهم ونماذج تطعيم

إسلامية المعرفة فكر أم عاطفة



وضروب ثقافتهم وشعبي ملحي الملية..
وأصدق من وصفهم قال: (لكنهم من من
كان فيكم شراً بشير وفراًغاً بخراج، حتى لو
دخلوا جحر منب غرب، اجتوبهم) ..

قناة: (وإسأل الله اليهود والنصارى؟)
قال: (فمن؟) ..

فلمسلمون ينادون ببحث الإسلام، على
صورة تخالف للتعاليم والثقافة الغربية، على
حين أنهم يجمعون الغرب في أساليب الملية
وممارسات الواقع كلها..

التوعية للغرب:

ليست للشعوب الإسلامية أو لدول
العربية هي وحدها للتلمذة للغرب، بل دول
العالم كلها الراغبة في التقدم والتوعية
والحضارة .. الحضارة الغربية محطلة في
المدجزات العلمية والوسائل التكنولوجية هي
رائدة البشرية اليوم.. لايد من الاعتدال
بخلاف، ولا محيداً ان يعود أن يكن عطلة
سجمة ..

النتيجة الاقتصادية تحدث عنها الناسون
كثيرون، لاسيما الاشتراكيون منهم (راجع
1986) (Brewer) .. ما يسمى في علوم
الاقتصاد والتدنية بمدرسة التنمية هي في
حق دول العالم الثالث.. الفكرة تنزل إن العالم
ينقسم إلى مركز، وهو الدول المتطورة في
الغرب، وهوامش، وهي دول العالم الثالث..

وإن الاستعمار كان استغلالاً حقيقياً وقهرياً
لدول الهامش، مستعملاً القوة العسكرية تحت
الضلع الحديث لتفاه في مقابل السلاح
الخطي الأبيض.. وإن شبكة الاقتصاد
العالمي العاصرة قد بنىها مجمع دول المركز
وقد استرراتيجية تعمل على تجميع مصادر
ومتجملات دول الهامش وتصنوها، بواسطة
قوانين التجارة الدولية لتخلق عنها، لتصب
في دول المركز.. وعليه فالهوية العالمية،
ومؤسسات النقد الدولية، ومركز سكة
الصلوات، واليوزمات ومؤسسات النقل
والترحيل، وحتى السمات والقروض وكل
أتمل لتبادل الاقتصادي إن هي إلا وسائل
لتفتين استغلال العالم لغنى العالم الفقير..

أما توعية التعليم فتكاد لاتحتاج إلى
دليل.. فكل نظم ومناهج وأهداف للتعليم
ملحونة عن ثقافة المعرفة الغربية.. صحيح
أن كثيرين من الشعوب قد عورت لغلت
والأملة المستخدة لتعليب ثقافتها وبيئاتها
المختلفة، ولكن ظلت ثقافة المعرفة والأهداف
ثابتة.. يحدتنا للكتاب والمحررين
(Rodney and 1972) أن الاستعمار لم يدخل
التعليم في أفريقيا لأول مرة، كما تزعم معظم
التحليلات الأوروبية، وإنما استبدل بالمناهج
والأهداف والوسائل المحلية مناهج أخرى
مستوردة لتعليب والأهداف الاستعمارية..
وكان من الطبيعي أن يدس في العلوم نضوا
شجود ثقاف ويزال للفرق بما يجعل المتعلمين
سهلي الانقياد لثقافتها، كما للأغراض
الاقتصادية..

التوعية في التعليم الجامعي أظهر منها
في غيره.. فالتعليم الجامعي، بلا استثناء، هو
تعليم غربي، في دقائق علومه، وفي ثقافة
معرفته، وفي كثير من الأحيان لثقته..
الأستاذ الجامعي، حتى في الجامعات
الإسلامية، وأحياناً في التخصصات
الإسلامية عيها، يحصل على درجته
العلمية في الغرب.. وكما هو مهم، فكما
كثرت فترات عمله وتدريبه في
المؤسسات الغربية، شهد له بالكتابة وجودة
التأويل.. وكذلك المؤسسات العلمية ومراكز
البحث، كما قوت سلطاتها والغرب في

الأساليب والتقويم والأهداف والتمتري ارتفع
قهرها العلمي والإنتاجي..

إن للثقافات بالذات في التعليم والمعرفة
أصبحت عالية الصوت في كثير من الدول..
كذلك الصورة للبحر والأمسوية في
الأديولوجيات والأديان قد سرت خلال
شعوب العالم وثقافته.. وشهدت المقود
الأخيرة من القرن الحالي تغيرات جذرية
في الأديولوجيات والفلسفات ومناهج
التعليم.. التغييرات من تغيير جذري
ومطرد كمرق للكتب في الشوارع فيما
أطلق عليه الثورة الثقافية في الصين في
بداية التسعينات، إلى تغيرات هامشية في
الغرب أو تحدي في أسيان السائدة..

إسلامية المعرفة:

لنساء بالذات في العالم الإسلامي أعلى
صورة، إذ إن الأمة الإسلامية تستغفر لأفكارها
عن اللسان برك الحضارة، في حين أنها
تتعلق لتبادة البشرية.. أليست هي الأمة التي
وصفت بأنها مخرمة أخرجت للناس؟، ثم
أليست هي أمة الرسالة خاتمة الرسالات
للهداية لتدلة لها؟..

إسلامية المعرفة، وأسطة العلوم، أو
أساسة المناهج، ظلت حلاً ودياً يراود
للمتقنين المسلمين.. هنالك كثير من
المؤسسات المالية الثقيلة والمخافة التأثير
أنشئت خصيصاً لهذا الغرض، من أبرزها
والعهد العالي للفكر الإسلامي.. ولم تكن
النتيجة سوى بضعة كتيبات ترقى في تخابر
ويكاد عدم لزوية ادبها..

إسلامية المعرفة هذه لاتتم بدلا لفظة
المعرفة الغربية، كما يفهم من الطرح
والتميمات.. ولا هي تكتفي منها مدروساً
به تعلم المعارف والتعليم فهما جديداً أو برؤية
مقابلة لصياغتها الغربية، كما قد يتبادر إلى
الأذهان.. وإنما هو حديث عاطفي مبني
على عقيدة، وشرح بعض مبادئ التمرود،
ويتمدد لتوجه الدين في عصره، ويأدى
بتغييرات تنطق، في الغالب، بطريق العلوم
والمعارف.. ليطلع على كتاب إسلامية

المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الاتجاهات (المبدأ المسمى للفكر الإسلامي، ١٩٨١) يراجه بنظم إنشائي في عبارات طويلة ومكررة، صعبة الفهم، ولا يوصل إلى معنى واضح... وحتى يتسنى للقارئ الحكم على هذه العبارات، نورد عبارة في جزء من جملة واحدة في ذلك الكتاب: (وبن هذا نتضح لنا حقيقة الإرادة الإنسانية وحقيقة العمل والسياسي الإنساني وحقيقة سان الوجود وترايط الأساليب والصعوبات، وحرية الوجود الإنساني على هذه الأرض وغاياته ومسؤولياته وعلاقته ذلك بإرادة الخالق سبحانه تعالى وقدرته وتسييره لهذا الكون وفق مشيئته وحكمته في علاقات كلية عذبة حقة هي كما ندرج من أسرار الله، تتعلق بحكمته وعلمه وعنه الكامل السطو، والتكابر في أسرار الحقائق التي تلعب من أسرار إدراكها ما ليس في طاعتها ولا معتزل إدراكها وقدرتها، إيماناً بحذل الله سبحانه وتعالى واستجابة لما نفعه في أنفسنا وفي الكون من حورلنا من لفرة وسنن تولدنا للأداء والإبداع والإشباع... (ص ٨٧)...

تصدر الإشارة إلى أن المركز الفكري الإسلامي المعرفة هنا موجود في وشدن، وأن الطبعة الأولى من ذلك الكتاب، القرنفة، قد كان باللغة الإنجليزية... ورد في مقدمة الكتاب: (وفي أعقاب الفرض العلمي الأول للإسلامية المعرفة الذي حدد في إسلام أباء رأى المعهد أن يتم بنظر خطة تفصيلية شال داخل العمل في ميدان إسلامية المعرفة وخدمة الفكر والفكر وطلب العلم المسلم، وقد أركل المعهد إلى إسماعيل الفاروق أهمية إعداد وتجهيز هذه الخطة باللغة الإنجليزية... ثم قامت بعض دور النشر بترجمة تلك الطبعة إلى اللغة العربية... (ص: ١٦)...

إسلامية المعرفة بهذا المعنى لا حدود لكون جدلاً نظرياً، لا تقدم فلسفة محددة ولا منهج عمل يتقدم فيه فروع المعرفة الفرعية في التشعب الدقيقة التخصصات... بل لا يوقع أن تقدم الانحسية النظرية لشمول المتناول مع محاولات التصور وحل مشكلته المعقدة... إسلامية المعرفة، بهذا الصياغ

تطرح حديثاً عقائدياً حلقياً أقرب إلى الرصع منه إلى التحليل العلمي... وفي لو قبيل النقد والمشاركة من طرفين محددين لكن الفتح ثرياً، والفرصة أكثر وضوحاً... إسلامية المعرفة أن تبرز إلا بإضافة هيكلة فلسفة المعرفة، وإعادة تقويم وسائل وأهداف العلم والعلم وفق ما يقرره الفهم الروحي للوجود... في هذا المقال لنستعرض مقتضباً للمسائل التي انتهت عليها العلوم التجريبية المعاصرة، ثم بعد ذلك نتمى المحاولة لتطرح نظرية المعرفة الجامعة من القرآن...

المسائل المعرفية في العلوم التجريبية:

منذ بدايات المعرفة، تسائل الحكماء وفلاسفة عن أصول المعرفة ووسائل استقفاها، ووسائل مفروفاً منه أن معرفتنا هي حقيقة ما نحويه لنا حولنا الفهم... ولكن ما سموت فيما بعد «المدرسة العقلية» في الفلسفة ذهبت لتشكك في صحة ما نقرره بخاصة للعالم، وتقول إنها أي العوالم كبرى ما نكتب... فليس من الغريب مثلاً أن نسمع نداءً واضحاً بالأذن، وليس من منكر... السرب بعلومه الفيزيائية هو أحد كنهات العلم، والشخص يرى التدوير في حجم الخطب والأجسام كغير حجباً داخل العالم... إلى آخر هذه الأمثلة التي يمسوها هؤلاء الفلاسفة فيجربون أن يعرفوا للعالم، إما ما أشدحت دين اعتبارات أخرى، تكتب... وقد تكذب مجتعة فيما يرى ويص ويحكم ويقرع العالم... هؤلاء نقروا أنه بالمتصال المنطق البحت، فليس من المستبعد أننا نجول في حلم كبير، وأن لا يوجد قطي فهذه الأحداث والأشياء حورفاً... ثم إن بعضهم أقيت وجود العقل العتكر، إذ قال بعضهم: (أنا أذكر، إذن أنا موجود) ولكنه لم يحدد إثبات وجود تفكيره إلى حظه... وأغلبهم تكأزل وكثر وقرروا هذا الوجود كائن في عالم العقل... فقط...

في صياغة المدرسة العقلية نشأت المدرسة الفوقية، والتي ترى أن وجودنا وما يمحيط بنا من أحداث وأشياء هو الواقع بالجملة، لا تساهله وتجاهله ووجوب تساهله

معه... إن أهم ما صيرت به الواقعية هو الفهم بمعطيات العوالم النفس والتعامل مع الكون وأحداثه على أنه موجود وخارج عنا... العلوم الطبيعية ومن زلاتها العلوم الإنسانية كلها تعبر أرقاماً من المعرفة لأبني على هذه النظرة...

في الفيزياء التقليدية، التي بنيت على قوانين نيوتن، عرف الفضاء بأنه ذو أبعاد ثلاثة، ومجالته، وسابق لها عدله في أصل وجوده، وهو فيزيائياً متواصل، غير محدود وسلكن... وعلى لسان نيوتن: (السرغ السطو، بطبيعة الصفر، وبدون استبة إلى شيء آخر، يبقى غير متحرك ومجالته)... لزمان هو الآخر، شكل الفهمين بأصل معرفة الوجود، وعرفه بأنه: (حقيقي، ويمكن حمله بدقة، وهو بطبيعة حاله دور بانتظام دون الانسحاب إلى شيء آخر خارج عنه، ويسمى أيضاً الفهم)... ثم تأتي الحركة، ومفهومها: (الأحدث في الطبيعة... أو المرحر الموجود موصفاً... يبرز تسلسلاً منطقياً، غير متقطع إلى إطار خارجي)... (Peacock, 1990) (ص ٧٧)... مفاهيم نيوتن هذه شككت أسس المعرفة للعلوم التجريبية على مدى طويل من الزمن...

من المفاهيم المهمة التي أثرت كثيراً على اتجاهات المعرفة لدى علماء القرن التاسع عشر، والتي جمعت العلوم زماناً ليس بالتصور، هو ما أتى به كلازك ماكسويل (١٨٦٥): (بداية، إذن، ما يبرز للاعتقاد لتسلسلاً من ظاهري الصوره والمرارة، أن هناك نقلاً لثرياً بدلاً للفهم، ويخترق الأجسام، قبلاً لأن يوضح موضع الحركة، وأن يقع هذه الحركة من مكان إلى آخر، ويبرز بهذه الحركة المادة بحيث يتساهل والمرارة ويؤثر فيها على وجهه مختلف)... (نظر مسكسويل ولينسون، ١٩٧١، ص ١٧٧)...

نظريات النسبية الخاصة، والنسبية العامة، وما أتت عليها من أفكار، وما تلاها من قوانين في الفيزياء، كان بمثابة انقلاب جوهري في أسس المعرفة للفيزياء، في التسلم

إسلامية المعرفة فكر أم عاطفة



الأول، ثم ليقية العلوم، في المقام الثاني... أول
مسئال لأينشتاين كان بعنوان «الكهرهواء
الديناميكية للأجسام في حركتها، الثقال
وحوى جرهر الأفكار في «النسبية الخاصة»..
أول النتائج كتبت «نظرية الأثير»، وثانيها
تؤكد أن الكون في حركة لا تتقطع، وأن ليس
هناك فضاء ثابت، وأخيراً أن الضوء ينتقل
فلكاً بالسرعة نفسها، وهو الوجود الذي يعتبر
من الثوابت لكتلة»..

في أعمال لاحقة، خلص أينشتاين إلى
أن المادة، على اختلاف أشكالها ووجوهها،
والمادة، ما هما في أصل للكون، إلا شيء
واحد، لأن الذرات هي تصنع لوحدات
العلاقة.. في نظرية النسبية العامة، استحدث
أينشتاين معادلات تربط بين المادة والفضاء
والزمن والمجالية.. وأخيراً، في نظرية
«المجال الموحد» يخبر بحالة والمسار
والسرعة لتجميع الموجات، ليتبين أن
المجالات للكهرمغنطيسية ومجالات
المجالية، هي في الحقيقة لا تختلف إلا في
طول الموجة (Goldsmith, 1980).

أعمال أينشتاين تعتبر كعبرورة في
العلوم المعاصرة، فتمتها تغييرات جذرية في
أسس العلوم التجريبية.. ورد في «رصيد
الاستنتاجات للمعوية» في سنة 1977 وعدها،
ما لا يقل عن 100 مقالات، أو فصول من
كتبه، تعبر كلمة أينشتاين في علمها..

في تلك السنة، بلغت جملة الاقتباسات
والاستشهادات بأعمال أينشتاين، فقط في
مجال الفيزياء وما يتصل بها من تطبيقات،
407 حالة... هذا وحده يكفي لإعلان الدور
العظيم لأعمال أينشتاين في مفاهيم العلوم
وتعمير التكنولوجيا الغربية (ص 28 1980
Cawtel).. أما ذكر المعرفة في العلوم
الإنسانية بتلك الأعمال فيوجد من عدة
وجهه، أبرزها التأثير الواسع والصحيح
لاستخدام الذرة ومتجافها في شتى مناحي
الحياة..

من جهة ثانية، فإن الانقلاب للكهر،
المعلن بأسوات عالية، في مفاهيم العلوم
الإنسانية، مصدره النظرية الماركسية...
باختصار شديد، للنظرية تخلص إلى أن
المادة قيمة، وأن الحركة هي حالة المادة،
وأن المادة بجميع صورها في تطور مستمر
تحو المادة الأقل تلقيناً مع محيطها
(الديالكتيكية).. هذا من النتائج الفيزيائية،
أما من الناحية البشرية، فالإنسان، باستمراره،
يقوى مقدراته بإضافة مزيد من الموارد
والوسائل تمت دائرة استخدامه ومكانه، وهو
ما يجره عنه بالاقصاقل.. تدوين النتائج
الاقصاقل.. أو صراع الطبقات.. فتج
التاريخ.. إنهاء تلك الصراع، بالآمة وآسيه،
لا يتم إلا بالتوزيع العادل للموارد
(الاشتراكية).. وعلى الإنسان أن يسعى
لإحداث التغيير بالوسائل كلها، بما فيها
الصف، لزيادة فاعلية التطور وتحقيق قدر
أكبر من المساواة..

فالنظرية الماركسية نسق بنورى يسمى
لتفسير ظواهر الوجود كلها، ويحدد قيماً
ومبادئ ومنهج لتحليل مع تلك الظواهر..
وبذلك فليس سريوق من الأكاديميين
ماركسيين لمساهمة النظرية لثرائكية في
المعرفيا والاقتصاد والاجتماع وعلم النفس
وفروع العلوم الإنسانية كافة..

والنظرية الماركسية هي أكبر نظرية
عرفتها البشرية، بعد الأديان.. كل النظريات
تطرح لمصورت لمرئىة فرعية أو علاقات
بعدها.. على حين أن الماركسية تصالح

ظواهر وأحداث الكون كلها.. كخطورة
أيدولوجية، الماركسية حظيت بدراسة
التطبيق العملى، وحكم على مذهبها، حكماً
مباشراً، ما يقارب نصف سكان الكرة
الأرضية.. ثم إنها سادت، يمثل ذلك التأثير
المعيق على أحداث ومساير سكان الكوكب
على مدى أكثر من نصف قرن من الزمان..
فهى إذن، أقرب إلى منهاج معرفة وحياة
بأسرها منها إلى نظرية، بالمضى الذى ألفاه
للنظريات..

إذاً فأجأنا السنوات الأخيرة بكهريات
الأحداث مثل تفكك الاتحاد السوفيتى وقرى
دول شرق أوروبا، وبأجأنا، بناءً على ذلك،
بإعلان فشل تطبيق النظرية الماركسية، فهذا
لا يعنى إسدال الستار على النظرية وإزال
كتبها من المكتبات وإيقاف التعامل مع
معارفها ومناهجها.. بل إن هذه الأحداث
تتلى أكبر أسئلة طرحت عن أسس ونظريات
المعرفة في الحياة ومصير الإنسان، أليس
الإنسان غاية تلك المعرفة؟؟ المصيرة
والاضطراب والغروب المشبعة في أركان
المعمورة إنما تعبر عن الإنحلال الفكرى
ورغبة الأمل بما حققته البشرية حتى اليوم..
لا بد للبشرية من مواصلة البحث عن الحقيقة
بأعين مفتوحة وتسلح بالتجارب والعبر
السابقة..

للبشرية اليوم، أكثر من أى زمان
مضى، في حاجة صارخة لإعادة توجيه
قضايا المعرفة والعلوم لمواجهة الأخطار
الكوكبية التى تصدق بها، ولتحقيق مجتمع
الأمن والعدل والرخاء.. فهل، يا ردى،
للأديان، وللإسلام كمتروج تلك الأديان،
فرصة في ملازمة المعارف بما يوجه
تطورها اليوم وفقد، وما يلى بحاجات
وتطلعات الإنسان؟؟

العلاقة بين العلم والدين:

إن المعارف تعبر عن نفسها بصور
عديدة، يمكن تصنيفها في نوعين: العلم
الهادى (العلوم التجريبية)، والعلم الروى
(الأديان).. لشكلان من المعرفة لم يشأ
ويطورا إلا لخدمة الإنسان بوجهه أكثر

تراوياً وانسجماً مع بيئته.. الإنسان الأول
 واجهته بيئته بقوى متفرقة، بعضها استطاع
 تصديه ومدا جزئته بحيلة وتطويع آلاته
 واكتشافاته، وبعضها أخففته واستمرجه
 فنزلت إليها بإظهار الخشوع وتقديم
 الترابين... فأما آلاته واكتشافاته فكانت نواة
 العلم البشري، وأول مشروعه وأول بيته فكانت
 لنشوء الأديان... وبالعلم البشري تعامل مع
 ظواهر بيئته، وبالعلم الروحي حاول
 اكتشاف حقيقته وإدراكها..

على مدى تاريخ البشرية الطويل، ظل
 فرعا المعرفة (المادي والروحي) يتطوران
 ويتعمقان معاً، على اختلاف في الدرجة...
 وقد مرت على التاريخ فترات تزدهر فيها
 الاكتشافات ويتررب الاختراعات المادية،
 وتختلف الأخلاق والقيم... لم تكن فترة
 دينية، أو رسالة سلبية، فيفسر ميزان القيم،
 ويظل تقدم العلوم المادية وإدراكها... ومرة
 أخرى تبرز حضارة مادية، ثم فترة روحية،
 وهكذا سيرة الله البشرية... آخر العجرات
 الروحية الكبيرة كانت في ظهور الإسلام، إذ
 رفع قائمة روحية شامخة في القرن السابع
 ظلت هي الرائدة على هذا التركيب.. ثم
 والتدريج بطيء تلمست القصة لتتبع الفكرة
 للوحدة مادية... غنى عن القول أن آخر
 قمة مادية هي تكنولوجيا القرن العشرين
 العملاقة التي ما سبق للعالم بمثلها... هذه
 النهضة المادية تلمست لتفاد من الكفوة في
 أوروبا النظملة في القرن السادس عشر، حين
 تصدت الكنيسة للسخرين والمكتشفين
 وحاربهم.. لطم المادي التجريبي لما بسرعة
 متغلة في القرنين الآخرين، مستغلة من
 الذين، بل وفي عداد سائرهم، حتى بلغ
 عصر الفترة والفضاء والكمبيوتر.. واستقر
 بسوط، يمكن القول، أن البشرية توشك أن
 تتقبل فترة روحية كبيرة. فإلى هذا التطور
 التكنولوجي للآل...

يكاد يتحول على إيمان القرن العشرين
 أن يعيش بمعدل من التكنولوجيا المعاصرة،
 فهي في الغذاء والكساء والدواء.. وإن كان
 هذا يحتاج إلى إثبات، فتركز الواقع المعاش،
 فالظهور الخارجي لكل فرد يحكي بلسان بايع

تقارب أصقاع هذا العالم وتوحده... الفرد
 توحده يرتدي قموصاً صنع في الصين،
 ويطلقاً لا أمريكياً، ويخاط من صنع إيطاليا،
 وجوريا من البرازيل، وساعة يابانية، إلى
 آخر الطبوسات، هذا إن لم تتلف حقوبته
 ومعنوياتها لم مقتدياته بيته ووسائل تنقله
 وطبيعة عمله ومن جهة أخرى فإن وحدة
 وسائل المعيشة وسرعة الاتصال قربت بين
 أساليب الحياة متكسكة على العالم،
 والتحديات التخرمية والبرامج الثقافية
 وقوانين المال والأمن وأساليب الخدمات
 والصناعات، وأصبح العالم يطلع أحدث
 أجزائه بانتظام وفق، ويخلص عميق
 وتعاظم صادق..

هذا، في الوقت الذي استمرت فيه القيم
 لدى العديدين، كما أشارت بهذا الأحاديث
 النبوية التي ستألفاً... للبررة التي تقر
 انقسام المسلمين إلى ثلاث وسبعين فرقة،
 كما انقسمت اليهود والنصارى قبلهم، وأن
 واحدة قط في النهاية، تنطبق على سراج
 للقرن والأشباع اليوم... للعبور المادية
 للنشطة هذه الأيام إن هي إلا تسجيلاً عن
 الاضطراب والصراع الذي تمويه الشعوب..
 ومن جهة أخرى، فهذه الشعوب، لا تكمل
 العرب لأنها إن ضحت بعضها، ستعمل
 السلاح لأذرى والدورى الذي أن يضى على
 بشر أو شجر..

فأسرة البشرية (كما استعملت كثير
 من الدوائر الإسلامية في تصورها) اليوم،
 لذلك السبب، وانحد بيلتها كما قرنا سابقا،
 في تشد الصاحبة للسلام والتعاون والقيم
 والفضيلة، ولعل خير استشهاد على هذا،
 ماورد في تقرير المؤتمر العالمي للبيئة
 والبيئة: (World Commission on En-
 vironment and Development, 1987)
 (في مختلف القرن العشرين شاعدا كوكيبا
 كمالا من الفضاء الأول مرة في التاريخ..
 ومن الفضاء، يبدو صغراً، هذا، مهاد التقاء،
 ليس بالأحياء بلغة قسب، بل بشبكة
 عملاقة من السحب والمحيطات والبقع
 السوداء والفضراء والصغراء.. ويؤدو له من
 البهيمى أن نقل البشرية في حراسة أقطابها

مع ذلك، النظام يهدد بانقراضه..
 ولإحصاءات عدم الدراسة قد ظهرت في
 المجالات والزلازل والفيضانات، هذا الواقع
 الجديد الذي لا مفر منه، يجب مواجهته.. من
 القضاء يبدو واضحاً أن صحة الكوكب
 لا تكون إلا بضعة أجزائه كلها، ويبدو أن
 علينا أن نعيد كوشراً من سلوكنا البشري
 لنصمم مع قوانين الطبيعة.. ولأن هذا قد
 وسعنا ميراثنا الحضارى والروحي فوقارب
 بين أحوالنا، ويوجه أنماط معيشتنا
 (ص: ١٠) ..

الإنسانية اليوم تصرخ بكل ألسنتها
 تستجد بالوجود الروحي ليكسب الحياة
 العادية المعنى والذوق المفقودين.. وميراثنا
 الحضارى والروحي، على حد تعبير تقرير
 المؤتمر السابق، غنى وواحد.. السمنون
 ينتظرون "المهدي المنتظر"، الذي بدأ
 الأرض عدلاً كما مفت طلباً وجوراً، أو
 الإمام الخاتبة كما يسميه الشيعة، أو القوي
 الأعظم، أو الختم، كما جرى على ألسنة
 القصة: "وقد قال أحمد:

لنا دولة في آخر الدهر تظهر
 تظهر مثل الشمس لا تفسد
 فمن كان منا أولئك بقولنا
 فبهر في الدنيا وفي الأخرى يفر
 وأنا لكاد من فرط نريها
 لسمع ربح أقدام رسيها
 أما المسيحيون فهم منتظرون، وتالفا
 الأخبار كلوا هذه الأيام مجموعات منهم قد
 باعت ممتلكاتها لورثتهم من حضرة، هو في
 فهمهم "المسيح"، عائد... لليهود أيضاً
 ينتظرون قدوم "المسيح"، حيث ورد محجه
 في كتابهم، ولم يظهر موسى، عليه السلام..
 ثم إن فكرة "المخلص"، الذي يفك أسر
 السائلة عن الشعوب وينشر الحياة والسلام
 موجودة في الهندوسية والبوذية
 والكنفوشية، ويكاد لا يتخل منها دين من
 الأديان، سواء كانت أم أرضية.. بل إن
 اللايديين يحضون بالسلام والعدرة والعب،
 والجميع للفن، عديم التلذذات.

إسلامية المعرفة فكر أم عاطفة



أليس الهدف واضحاً بعد، الدين والطب أيضاً يتكاثران، بعد الدماء المستحكم... قلنا إن نظريات أينشتاين لبنى عليها علم الذرة والضياء وتكنولوجيا اليوم... ما لم نقله هناك، هو أنها أشرعتنا بالنقل الكبير في ميزان القيم والأخلاق ومعنى الحياة والوجود... أم من هذا أفكار أينشتاين وصنعت فلسفة معرفتنا على أصعاب العلم الروحي، الذي ظل صدى طموح التجريبية زمن طويل... فإلى جانب نصيب أينشتاين العظيم في تطور العلم التجريبي، سيكون أيضاً من نصيبه أنه الأول الذي استشر الصلة الوثيقة بين العلم المادي والروحي واستطاع بوسائل العلم المادي لمس المسات الأولية للعلم الروحي.

أول هذه المسات، هي وحدة التفكير، أينشتاين رد كل أشكال الوجود إلى مصدر واحد في أصل تكوينها، وهو ماورد بالمتعدد في نظرية الحقل الموحد... يقول أينشتاين: (إن روح العلم للشرى لا تحصل أن يكون في الوجود شكلان اقتره لا يلتقيان) (طه، ١٩٧٧ - ص ٧).

للمسة الثانية هي وحدة للفعل، إذ إن ما يخلق على الكل ينطبق على الجزء، والمكس صحيح... وقد عبر بقوله إنه لو تكنا من معرفة كل الحقيقة المودعة في جرم واحد من الفحم، لأمكن معرفة أسرار تكون كلها (Feuer, 1982).

ثالثاً: إن وحدة التفكير ووحدة الفعل إنما هي إشارة لمكون وفاعل فوق الوجود المادي... وقد عبر عن هذا بقوله: (توالتين الطبيعة من النقة والانسجام بحيث إننا يمكن أن نقول بأن هناك ذكاء مقدساً هو الذي صاغها، ليس فقط لأن التوالتين متناسقة ومنسجمة عبر المكان والزمان، ولكن لأنها تولد ببساطة ومجالاً ينطق عن الفكر الإلهي)... (ترجمة عن Feuer, 1982 ص ٧١).

رابعاً: التوسيع معرفتنا بالكون، لا بد من الأساطير بوسائل استقراء بعد، خارج نطاق ما تحيط به المولى الخمس... على إسهانه، ورد: (إن الاعتقاد بوجود عالم خارجي مستقل عن الأفراد الذين يتكبرون فيه، قد صار الأساس الذي يبيت عليه العلوم الطبيعية كلها... ولكن ربما أن الإحساس الفشارجي ينلى بمطومات نفس فقط هذا العالم الفشارجي، والفيزيائي الخمس، فن استطع تمديد معرفتنا إلا بوسائل استقراء بعيد... يتبع لهذا أن إنكارنا عن الصفاق الفيزيائية نفسها أن تكون نهائية وقاطعة، وإذا فلا بد أن نكون دائماً على استعداد للتغيير أفكارنا تلك، أو البنية الهندسية للتزياء، وذلك كي تكون أكثر دقة وعدلاً تجاه ما تصوره فهم صحيحاً ومنصيحاً منطقياً) (ترجمة عن Peacocke, 1980 ص ٨٧).

تخطيه المولى الخمس هذا، أو الصنيع الإيجابي للعلوم، تمدى به محيطه الفردي وصار وسيلة محروقة للعلم كافة... شهد بهذا راسل فيلزل بقوله: (النظرية للتسوية قد حورت تفكيرنا وحقه غلباً بأن أبرزت، بشكل ملموس، أن قدرتنا الذهنية لاستقواء المطومات تحصل مستريت أكبر من المعرفة من مستقدتنا الحسية في الإدراك) (Peacocke, 1980 ص ٨٧).

أيضاً، أينشتاين استشعر أن حافز الباحث، في تلك المستويات عن المعرفة، ليس مالياً، وإنما هو حافز روحي... وهو مغاير للوجع العلوم للتجريبية من أن الباحث لا بد أن يجد حسه ونفقه عما يقول أو يثبت...

الحافز الروحي ويترد طرئاً جديداً للمعرفة ويقر أنه ليتمكن الباحث من سهر غور الصراف، لا بد أن يكون صاحب تجربة وثيق روحي... يقول: (إن الشعور الديني الذي يستشعره الباحث في الكون، هو أقوى حافز على البحث العلمي وأنبى حافز).

وأخيراً، فإن المعرفة ليست غاية في حد ذاتها، وإنما هي وسيلة لغاية ورامها، أكبر منها، قال أينشتاين: (إن أعظم جائزة من جوائز النفس وأجملها تلك التي تستشعرها النفس عند الوقوف في روعة لنام هذا الخفاء الكوني، والإظلام، إن الذي لا تبشئ نفسه لهذا ولا تتحرك عاطفته حي كميته، إنه خفاء لا نستطيع أن نلق حبه، وإظلام لا نستطيع أن نطلع فوره، ومع هذا نحن ندرك أن وراءه شيئاً هو الحكمة، أحكم ما تكون، ونص أن وراءه شيئاً هو الجمال، أجمل ما يكون، وهي حكمة، وهو جمال لا نستطيع أن ندركهما عقولنا للقاصرة إلا في صور لها بدلية أولية، وهذا الإدراك الحكمة، وهذا الإحساس بالجمال، في روحه، هو جوهر التعدد عند الفلاق)... (وهو أيضاً القائل: (إن ديني هو إيجابي، في تواضع، بتلك الروح قسامية التي لا حدود لها، تلك التي تترامى في التفاصيل الصغيرة القليلة التي تستطيع إدراكها عقولنا الضعيفة العاجزة، وهو إيماني العاطفي العميق بوجود قدرة عاقلة مهيمنة، تتراءى حينها نظراً في الكون المعجز للأشياء، إن هذا الإيمان يؤلف عددي معنى (الله)... (لفظ طه، ١٩٧٧ - ص ٧)).

نحن هنا نستشهد بأقوال أينشتاين لأنه أكبر رموز عصر الضياء والذرة الذي تعيى تحت ظل إنجازاته. ولأنه سمي بوسيلة العلم المادي حتى وصل إلى تلك النتائج، وطى الرغم من الأهمية القصوى لما نعب إليه، فأقوله في العلم الروحي لم تتد الشعور، مثل قوله: (وهو إيماني العاطفي العميق)، غير. يخرج مشلاً نظرية أريتمز رأيا عن كنه الطاقة، وكه الوجود، على حين أنه واضح للنظريات الأساسية ومؤلف أهم المعادلات والتوالتين التي تحكم حركة وسريان أشكال الطاقة. أينشتاين وقف على أصعاب العلم

الروحى بعد أن وصل إلى نهائيات العلم المادى، إن كان يمكن أن نقول بنهاية.. وقد أثبتت تيارات الفلاسفة والفلاسفة والامتدادات الإندوكريالية صحة كل ما ذهب إليه من نظريات، ولكنها وفى الحين ذاته زالت المبررة فى معرفة كنه الطبيعة وأسوارها، فقد أحدثت ثورة، لدى انفلاقها، طلاقة عملاقة تشد وتذبذب فى الفضاء..

الفلسفة المعرفة فى القرآن

القرآن إذا أحسن فهمه وبك العمرة وبين الأشياء، ويطلب الصراح يتقود المساعدة والهداء.. (وإذا نزلنا عليك الكتاب تبهانا لكل شئ، وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين) (الفصل: ٨٩).. (أفتدور الله أبهى حكما وهو الذى أنزل إليكم الكتاب مفصلا) (الأحكام: ١١٤)..

إن تلك الطلاقة، التى هى صورة مفككة للمادة ما هى فى حقيقة تركيبتها إلا روح.. والروح إن هى إلا جود تكلى.. فكأن البنية فى كلياتها وجود ذلك الحركة مضطربة القوة واضح للهدف.. (وترى الجبال تصعبها جامدة، وفى غير من السحاب، صنع الله الذى أتقن كل شئ، إنه خبير بما تظنون) (القل: ٨٨) الروح هى أمر الله تجسد فى الأشكال لنداء، (ويصطفى الله من الروح، قل الروح من أمر ربي، وما أوتيتم من العلم إلا قليل) (الإسراء: ٨٥).. وأمر الله هى قدرته، (وكان أمر الله قدرا مقدورا) (الأحزاب: ٣٨).. والمبارة (قدرا مقدورا) تعبر عن أن الروح التى هى نفسها قدرة الله، قد تنزعت لعالم الأبعاد لتتحرف.... فثبتت بالزمان وإمكان وتلبست بالأسباب والمظاهر المصورة التى تسمىها قوانين الطبيعة والتكوين والأحوال.

لفرق بين الوجود التكاملى وشبهه أن الوجود التكاملى عالم بخلواته، علم بانهايات مصورة (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاجين) (الفصل: ٣٨) وهو إلى ذلك مؤون الحركة ومقدر الكميات ونحدد الأوقات، بدقة متناهية: (أولم يدركوا فى أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما

بينهما، إلا بالحق، وأجل مسمى، وإن كثيرا من الناس يقام بهم كافرين) (الزمر: ٨).

والخلق كله بأشكاله المتعددة وحيدة واحدة، ذات شكل هرمى، قاعدته مائة، وقته روح.. والاختلاف بين القاعدتين والقفلة هو اختلاف مقدار وليس لاختلاف روح.. فاختلاف الدور لا وجود له فى الكون، إنما هى الوحدة التى تنظم الأحياء والأشياء، هو لاختلاف بين كنف فى القاعدتين والقفلة فى القاعدتين.. والقاعدة بالمرمر تكشد الأكل تهاد القامة، القامة متحركة نحو الأكل، مطلق الكمال، وهكذا.. (تصبح له السموات الصبغ والأرض ومن فوهم، وإن من شئ إلا يسبح بحمده، ولكن لا تفهمون تسبيحهم.. إنه كان حكما غورا) (الإسراء: ٤٤).. والتسبيح هو التحرك والتصرف تهاد الكمال، وهو الله.

الفرق بين تسبيح الهيم واللبات والمعبود والإنسان، هو فرق بين تسبيح فى القاعدتين، وتسبيح فى القامة، (ألم تر أن الله أصبح له من فى السموات والأرض، والظهور صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه، والله حليم بما يفعلون) (الفصل: ٤١).. وفى حين أن تسبيح المخلوقات ما دون الإنسان هو تسبيح قهرى فتسبيح الإنسان قد دخل فيه العقل ومطوَّب عنه استخدمه لوصائب الإرادة الإلهية.. وعن دين المخلوقات يقول القرآن: (أفتدور الله يذخون، وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون) (آل عمران: ٨٢)..

أما عن دين العقول فتعكى الآية: (كل من سوى الذين يضمرن والذين لا يضمرن؟ إنما ينكر أولو الأبواب) (الزمر: ١٩) والفرقات بين القاعدتين والقائمة تبصر بانصاف فى انهاء رضى الهيم، (وبحق كل نبي علم حليم) (يوسف: ٧٦).. إلى أن نصل إلى قمة الهرم، إلى الحقيقة الإلهية التى هى حقيقة كل البناء الهرمى (تسبحان الذى بوجه ملكوت كل شئ، وإليه ترجعون) (يونس: ٨٢) وعلاقة الإنسان بالكون هى علاقة قديمة، الفرد نفسه هو صورة مستمرة من الحقيقة الكونية.. وقمة خلق الكون، كما

ويحكيها القرآن، إن هى إلا قصة خلق الإنسان.. وفى فى مجملها صدور من الله ثم رجوع إليه تمكينا الآية: (قد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم.. ثم رددناه أسفل سافلين.. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات، فهم لأمر غير مبغون) (الزمن: ٤-٦)..

لقد تباين الإنسان فى البداية فى عالم الروح، على قدر كبير من الكمال (فى أحسن تقويم)، ثم بعد تركه له للخطية رده لأسفل صورة فى الخلق (أسفل سافلين)، ثم أُنحت له الفرصة ليعود إلى حيث صدر ذلك بالصوب والسعى نحو الكمال والعمل الصالح (إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فهم لأمر غير مبغون)..

أبسط صورة للخلق هى المادة، فهى كضوء فى مقابل لطافة الروح.. أما أبسط صورة للمادة فهى، كما تحدثنا، الطيف، لفظة ذلك الإكثرون للوحد والبروتون الواحد، ذرة غاز الهيدروجين.. وما جدر الإشارة إليه فى هذا الشأن، أن أكثر الفلكيين فى مسائل ما قبل التطور يتفقون أن الحياة ظهرت لأول مرة على الأرض منذ حوالي بليونين من السنين، عندما كان الجو تظف عليه مركبات الهيدروجين (Calver, 1958)، ومن الهيدروجين أُلزمت لتطور بشهور تركيبتها أكثر تحديدا تظف عليها الفلزات، (ثم استمرى إلى السماء وهى خدان فقال لها وللأرض اقتبسا طوعا أو كرها، فالتنا أنينا طالعين) (نفسات: ١١)..

وهنا قد يصعد نظريات بدء الكون التى حاول أن يستخلصها علماء الفلك والنفساء بقولهم إن كتلة الفلزات المتبقية، ذات الخلق الدورى العالى جدا، ما أبقت أن لتضطرب ملايين الساعات النجمية (المجرات)، وذلك بابل الدوران والجزئية.. القرآن يقول: (أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقنهما، وجعنا من الماء كل شئ حى، أفلا يرمون) (الأنبياء: ٣٠).. (وجعنا من الماء كل شئ حى) توضح بداية الطبيعة التى أُوْزيت المادة العنصرية من غير العنصرية. حقيقة كلها إذن، من شهر وحيون

إسلامية المعرفة فكر أهم عاطفة



والإنسان ، كانت كاملة في داخل ذلك الوجود اللا عثماني وكلها نواة الإنسان في مراحل الرجوع من أسفل سابقين إلى كمالاته وهذا مجمل في العبارة (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين) (الفرعون: ١٢) .. وبدلية اللشاة للسنبوية أيضا مجال نظريات عديدة في البيولوجيا، بل لقد ذهب بعضهم لإثبات إمكانية بروز حياة أسبوعية في جو من الماء والطين بالتجارب المعصية ..

وظل تطور هذه اللشاة يتردد نحو الأصل، نحو الكمال، نحو الله .. وللتطور بهذا المعنى التكبير من بأطوار يخلطها التصور كليا ونوعا، (هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مكرورا) (الإنسان: ١) .. وأضح أن عبارة (حين من الدهر) تعني زمانا سيقا، وعبارة (لم يكن شيئا مكرورا) تعني أنه كان شيئا، إلا أنه كان ناقها، وغير مكلف وأليس بشرا سويا .. ثم يفطن التفسير واليسى الجبري نحو الكمال (ولله يسجد من في السموات والأرض طوعا وكرها وظلالهم بالغشوق والأصائل) (الرعد: ١٥) ، تصفحت الحياة المورانية واللبائية وتطورت .. لفوف من الأمم ورجاء للذة هو قانون الحياة .. وقد كان لفوف لفزيب المتراكم من تغيرات البنية وإلهام الله ورجاء السلامة والأمن والبقاء هو الذي حفز تكميل النفس وتمتد الروحانيات الجسمية وهو للسور الأول عن بروز المراس

الواحدة نثر الأخرى... فبعد أن قال: (هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مكرورا) ، وأصل في الآية التالية يقول: (إننا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتية، فجعلاه سويا بصيرا) .. (الإنسان: ٢) للطفة الأمشاج هي الماء المختلط بالطين، وهذا ما طوى في الآية مسافة الذكر (لقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين) .. الفوف الذي حفز الحياة في المراقى طوى في العبارة (نبتية) والمراقى نفسها أو ترابي بروز الحول، واختصرت في العبارة (فجعلاه سويا بصيرا) .. لتصويع هذا الفهم واستقصاء لطرقه راجع: رسالة الصلاة - طه، (١٩٧٩) ..

الفرد البشري، في لرحم يحكى هذه الأطوار كليا، التي استغرقت آمادا ممتدة، في تسعة أشهر ويضعة أيام، (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين) .. ثم جعلاه نطفة في قرار مكين .. ثم خلقنا النطفة عتقة، فخلقنا لقتة متعفة، فخلقنا لضمعة عظاما، فكسونا العظام لوصا، ثم أنشأناه خلقا آخر، فجعلناه الله لأمعن الخالقين) (الفرعون: ١٢-١٤) .. فبعد ست حركات بطوى فيها للكان البشري، في رحم الأم جميع مراحل الحياة، منذ فجر الحياة من لدن الماء والطين وفي الحركة السابعة (ثم أنشأناه خلقا آخر) يدخل للكان البشري وهو في رحم الأم مرتبة البشيرة فخرج خلقا سويا ..

ليس لفرض من هذا الاستطرد هو للقول بسمعة الدارونية أو خلطها، ولا أن نقرر أن الإنسان قد انحدر عن قرد أو غيره، ولكن لفرض هو للأكجود على أن للتطور إنما هو قانون للوجود (ولله خلق كل دابة من ماء، فمنهم من يشى على بطنه ومنهم من يشى على رجليه، ومنهم من يشى على أربع قدور.. الله ما يشاء إن الله على كل شيء قدير.. فقد أنزانا لآيات مبهيات والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم) (النور: ٦٤-٦٣) .. والإشارة للنبوية: (ولله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم) واضحة للدلالة على استخلاص الإنسان من علة الدواب الفلسفة في الآية .. لم أن رأى للقرآن في

التطور شديد الصراحة: (ما لكم لا ترجون لله وقارا، وقد خلقكم أطوارا .. ألم ترأ كيف خلق الله سبع سموات طباقا، وجعل القمر فبين نورا، وجعل الشمس سراجا، والله أنبكم من الأرض نباتا، ثم يميدكم فيها ويخرجكم لإفراجها، والله جعل لكم الأرض سبطا لنسكوا منها سبلا فجاجا) (نوح: ١٣-٢٠) .. في هذه الآيات ورد أصل تكوين الإنسان لأبعد من حيوان النطفة، وعلى الأقل فهو ورد حياة الإنسان إلى الفلأيا التي تتذكر فيها ملكتا للنبات والحيوان، (ولله أنبكم من الأرض نباتا) .. وللتطور في القرآن أمن وأصل بكثير من الدارونية في التطور، (ثم يميدكم فيها ويخرجكم لإفراجها) .. وما الحياة في سياق القرآن، إلا مرحلة واحدة من مراحل هذا السور الأبدى السرمضى .. وهي مرحلة لا تختلف عما قبلها وما بعدها لاختلاف نوع وإنما لاختلاف مقدار ..

أهمية فكرة التطور من أنها تضع الإنسان في مكانه في أعلى الهرم وهو موضع التكليف ومركز التشريف، (ولقد صرغنا في هذا القرآن للناس من كل مثل، وكان الإنسان لكثر شء جدلا) (التكوير: ٥٥) ، والقرآن كله يكاد لا يصدى تبوين دور الإنسان في الكون .. المسقولات كلها مسفرة لفهمه، (لم ترأ أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض، وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة، من للناس من يهاذل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير) (لقمان: ٢٠) .. والقرآن يشاطب الأفراد كغاية في أنفسهم لا كوسيلة لما عداهم ويرسم صور المبادئ والمعلمات كافة كي يحقق الأفراد كصالاتهم وذلك بالتحلص من لفوف الشكيب عبر الحياة منذ نعمة الطفولة، ثم بعدها بالتحلص من لفوف الموروت عبر الصراع الطويل منذ بدء الخابسة ليكون للأفراد شرف اللقاء بحقيقتهم، بالمقوية الإلهية التي هي غاية لفانيات، (يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقي) (الانشاق: ٦) ..

إننا فهم هذا الدور وهو عرض الأديان والرسالات السماوية قاطبة، وهو مهمة الخلق

ومآله فيمكن التعرف على فلسفة المعرفة التي تضمن كل الأعمال والإنجازات والفلسف والسياسات في سبيل تحقيق فريدة الأفراد.. وهذا ما تدبر عنه الآية: (وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّهِ مِنَ الْأُولَىٰ، وَلَسَوْفَ يُعْطِيهِ رَبُّهُ قَدَرًا مَّا كَفَتْ) : ٤٧.

تطبيقات عملية :

إذا عرفت حقيقة البنية بأنها روح وأن أشكال المادة هي فقط لتغطية، فستبقى التناقض في علوم الاقتصاد والسياسة والاجتماع على مسير الإنسان في سبلها موارد التي يعتقد أنها مستنفدة.. لا مجال لتفاد للمعادن بل ربما أن تكونت مواد موجودة على الدوام ولكن في صور غير معروفة.. وإن تعذر لها كمالات وإن نستطيع استخدامها إلا حينما نبرز لنا.. وهي لا تبرز لنا إلا وفق معايير دقيقة ومحددة الهدف.. يقول القرآن: (وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَعَدْنَا غَدْرًا لَهُ، وَرَمَّا نَدْنَاهُ نَذْرًا لِّذِكْرِهِمْ أَنْ يَنْفَدَ مِنْهُ الْمَوَدَّةُ إِنَّهُمْ لَا يَتَذَكَّرُونَ) : ٢١. السبب في ندرته الخفاء أن نفاد بعض الموارد، إذن، إنما هو تدريجي (وما نلذله إلا بقدر مطرد) .. ولعل هذا أكثر وضوحاً في الآية: (ولو يسئ الله للرزق لمجدد لغيرنا في الأرض، ولكن ينزل بقدر ما يشاء، إنه بهاد خبير بصور) : «الشرى» ٢٣، والآية: (ولو أن لكل نثرى أمراً وانفروا لنجدنا عليهم بركات من السماء والأرض، ولكن كذبوا فلم نحملهم بما كانوا يكسبون) : «الأعراف» ٩٦. إذن لو حسنت تربيتنا ستكون النتيجة، (ما يضل الله بخلقكم إن شكرتم وأسئتم وكان الله شاكراً عليماً) : «النساء» ١٤٧.. والقاعدة التدريجية حدت (ولا تأخذن ربحكم لأن شكرتم لأزيدنكم وإن كسبرتم إن عذابي لشديد) : «إبراهيم» ١٧ (لتقر: قدين والتعمية الاجتماعية.. طه، ١٩٧٤).

إن المعرفة بأسهل البنية ستؤدي إلى ثورة في العلوم كلها.. العلوم التجريبية المعاصرة، على اختلاف مجالاتها وتعدد تخصصاتها، هي علوم ظاهري.. بمعنى أنها متفيدة بمطويات العواس للفن ولا تأخذ إلا بالذليل العلمي التجريبي.. حتى العلوم

الإنسانية والظاهرة هي الأخرى علوم ظاهري، لأنها تتطلب بالذليل المعشوق العلمي، وبخاصة، فهناك علماء ما تكتسبه بعض الأفكار والفلسفات، غير السببية تجريبي، والتي تسمى فروضاً أو نظريات، والتي ربما تكون صمغية أو خاطئة، فإن كل معرفتنا هي في مجملها علوم ظاهري.. وقد تعرض القرآن لعم الظاهر هذا قفلاً: (وعبد الله، لا يخلف الله وعداً ولكن أكثر الناس لا يفطنون.. يعطون ظاهراً من المودة لندفيا وهم عن الآخرة هم غافلون) : «الروم» ٧٦. وصنفهم بأنهم (لا يفطنون) ثم أعقب بقوله (يعطون ظاهراً) هذا الظاهر إنما هو مودة التي تتركها حواسنا.. إذا كان علم الظاهر يهتم بالأجسام وحركاتها فعمل الباطن هو العلم الروحي الذي يترج الأجسام والقيم، والمودة العليا.. المعرفة بتوهمه لكن لا تعادى العلم ببراهينها، بل ترشد إليه، إذا أخذت المعرفة بالندج الصمغ، بالتدريج (سارهم ليلنا، في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، لو لم يكف بربهم أنه على كل شيء شهيد) : «نفت» ٥٣.

في العلم الروحي، الفهمية إن تعنى بناء المصانع والكبرى والظهور.. الخ، وإنما سيكون هذا فقط الهيكل الخارجي الذي سيمثل بالتعمية الحقيقية وهي بناء الإنسان وهداها ملكته ومقدرته التي لا حد لها على الإطلاق، لأن دعوة الله تعالى أن يقتحموا على الصلوات الإلهية، (كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وما كنتم تدرسون) : «آل عمران» ٧٩. للتعمية على هذا لتسوق، مواد يلزمها توكب الفطرت العليا على مدى الحديث النبوي: (العليا مطربة الآخرة).. لأنه أن صناعات جديدة، كالصناعات الحديثة بالانجذاب الملوكة الفاضلة والمرتبة والقتل والمروية والدمار، ستكون عديمة الفع والقتل.. وفي المقابل سبرز صناعات جديدة ملوكة لتربية الملوكة البشرية ومعمدة عن ملكات الفن والإبداع المعروف التي هو سمة المجتمع اللطيف في دولة العدل والسلام والجمال التي بشر بها الحديث النبوي (والم يبق من عمر الدنيا إلا

ساعة تعد الله في عمرها حتى يبعث فيها رجلاً من آل بيوتى يبدأ الأرض عدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً) ..

التعليم في العلم الروحي سيكون ذاتياً وغاية كل فرد فلكون موزون لدى كل فرد بصاربه كلها، والتم إننا يتم بالتف المثلث لذلك الصوروت اللطيف، (واقفوا لله، ويعلمكم الله، والله بكل شيء عليم) : «البقرة» ٢٨٢. ثم الحديث النبوي يقول: (من عمل بما علم، أورثه الله علم ما لم يعلم) .. التعليم إذن ليس مهمة بعض لطاف فقط كما في العلم السادي وإنما كل في مجاله، يعلم نفسه بنفسه، فيما يحتلجه لمواجهة ما حوله، بالتابع نموذج تعدي مفصل على طاقة الجسم الروحية وهو الشهاج للندج (انظر: طريق محمد.. طه ١٩٧٤) : (قل إن كنتم تحبون الله، فأتبعوني، يحبكم الله ويغفر لكم ذنوبكم، والله غني رحيم) : «آل عمران» ٣٦.

خلاصة :

لقد عرضنا فقط لمحات عن فلسفة المعرفة في القرآن، وهي ما تسمح به هذه الصناعات الفطرية.. وإن كان هناك سبيل للإسهاب فالتدريج كله يحكي هذه الفلسفة ويدل عليها.. ثم أعطانا إشارات مقتضية لمبادئ تطبيق فلسفة المعرفة هذه، وهي الأخرى لا تنص لأن مبادئ الحياة غير محدودة.. وهذه الشذرات مجتمعة مأخوذة عن فهم لعلم المثلثات محمود محمد طه الذي كتب أكثر من ثلاثين كتاباً في المعرفة الروحية وطبوعاتها في الاقتصاد، وفي السياسة، والفلسفة، والقتن، وشراب الحياة كلها.

القرآن يحوي علوم الأولين والآخرين ولا تقتضى صغائره وأخباره، ولكننا لا نعلم ذلك منه لتربية الأولى، إذ يحتاج لنهج عملي لإحيائه في المصدر.. للقرآن ليس علم ظاهري، وإنما قيس هو في ظاهر الأنظمة مما تعلى بطلقة الفقه، وإنما هو كما تدبر عنه الآية: (قل هو أقرت بديان في صحن الذين أورثوا العلم) : «النجم» ٤٩.. قال: (في صدر

إسلامية المعرفة فكر أم عاطفة



الذين أوتوا العلم) لى أنه يتحلب النهم والتطبيق بالعمل؛ (وأوتوا الله ويملك الله) ..

المسلمون فى حاجة لمعرفة حقيقة رسالتهم، لئلا يطبق عليهم القول؛ (مائل أئني حملوا الثوراء) ثم لم يحملوها، كمثل الصار يحمل سناراً، بدس مائل تقوم أئني كنبوا بأيات الله، والله لا يهدي القوم الظالمين) :الجمعة: ٥٥، .. أفكر ما يهزم المسلمين ظهم بأنهم يعرفون الإسلام حق المعرفة، وأنه قد تم تفصيله وشرحه ولذلك فقد أودعوه للسجلات المتضمنة من التفسير والفقه والحديث والسيرة.

وحقيقة لأرى، هى لئنا قد ورثنا دين أبنا عن جد، ففلسلمون عبر العلم الإسلامى إنما هم كذلك بحكم مبادئهم، كما هو حال بقية الأديان، وحتى حد العلم والطولفءة إن هى إلا الوراثة... وهكذا مسار الدين ملكه للمضى، فى اللورث وفى الفترات، ولا سبيل أن يفهم المسلم للمادى فيها غير ما ورد حد الفسرين الأول، وإلا فسيفهم بأشنع فهم.. هذا، فى حين أن الفسرين الأول هؤلاء إنما كانوا مجتهدين أمثالا فأنفجوا تفسير من القرآن لى بأجابت عصرهم.

إسلامية المعرفة لن تكأى بالأملطة الموروثة والخطت الأعمى، وإنما هى مطلب عزيز لا يتحقق إلا بالفكر الحىص، العائق،

المؤيد بالأدب النبوى.. الفكر قد شرف فى الإسلام وجعل منار للتكليف، وقد أرسل الرسل وأقرلت الكتب لهذه الغاية؛ (بالبينات والذير وأقرلنا إلهك الفكر للبين للناس ما نزل إليهم ولعلمهم يفكرون) :الحمل: ٤٤، .. الفكر، هو القرآن، نزل على النبى الكريم صلى الله عليه وسلم لوجين لنا ما تطوفقه فدرلنا، والفرض كله للتفكر «ولعلمهم يفكرون» .. المطلوب من كل مسلم أن يفكر، لا أن تكون مهمة الفسرين القندلى؛ (لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية لله وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يفكرون) :المشر: ٢١، .. والآيات لئلى تدعو للفكر كلفة جداً، نورد شوباً منها للممثل.. (وسفر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه إن فى ذلك آيات لقوم يفكرون) :الزمر: ٢٩، .. (وليت لكم به الزرع وللذين والنفيل والأعشاب ومن للثمرات إن فى ذلك آيات لقوم يفكرون) :الحمل: ١١، .. (فالمصم القصص لعلمهم يفكرون) :الأعراف: ١٧٦، .. (كذلك نفصل الآيات لقوم يفكرون) :يونس: ٢٤، ..

الفكر فى العمل وفى العبادة هى سنة للنبى الكريم لئلى تشارت للوم، وفى سمود بالشارة النبوية: (بدأ الإسلام حرياً وسمود حرياً كما بدأ طوبى للفرىام)، قالوا: (من الفريام يا رسول الله؟) قال: (الذين يحبون ملى بعد فنتارها) .. وأشريف الفكر، قندونا من للدرى ما يكلى لأن نقول إن قراءة هذا لفصل وحدها، وفكر قياته ومعالينه بروية وألفة يمكن أن تكون لفصل من حبة كلمة فنتش ذى سوبين فنتنها كلها فى الصلاة وللصوم وإقامة للعبادف، أليست هى قولة النبى الكريم: (تفكر ساعة خير من عبادة سوبين ملة) III

المراجع العربية :

• فتران الكريم : كل الآلات المستشهد بها مودة بالرقما فى السرد لى ريدت بها.
• محمد عالى الفكر الإسلامى (١٩٨١) :إسلامية المعرفة: البائد: العامة خطه العمل، الإنجازات، وإنفان.

• محمد عمر بشور (١٩٦٠) : للتعليم فى السردان، دار النشر للخرطوم.
• محمود محمد طه (١٩٧٤) : الدين والتربية الاجتماعية، الطبعة الأولى، دار للطابع العربى للخرطوم.
• محمود محمد طه (١٩٧٤) : طريق محمد، الطبعة السادسة: الإخوان الجمهوريين، أم درمان.
• محمود محمد طه (١٩٧٧) : الإسلام، الطبعة الثالثة، الإخوان الجمهوريين، أم درمان.
• محمود محمد طه (١٩٧٩) : رسالة الصلاة، الطبعة السابعة: الإخوان الجمهوريين، أم درمان.
• محمود محمد طه (١٩٨٦) : الرسالة الثانية من الإسلام، الطبعة السادسة: الإخوان الجمهوريين - أم درمان.
• ميشيل ويسون وأشرون (١٩٧١) : الطالبة :الاياف، للكتابة لظمية، ترجمة مكرم عطية، دار الترجمة وأشرف للذون الفبول، بيروت.
*Berwer, A. (1986). Marxist theory of imperialism :A critical survey. london and New york: Routledge Kegan Paul.
*Calven, M. (1958). "Evolution before life" In Time 17 November 1958.
*Cawkell, T., Garfield, E., Dirac, P., Hilley, B. and Bianpied, W. (1980). "The Impact of science" In M. Goldsmith and J. Woudhuysen (Eds.) Einstein The first hundred years (P. 31-63). Oxford: Pergamon press.
*Feyer, L.S. (1982). Einstein and the gameration of science. New Brunswick: Transaction.
*Goldsmith, M. Mackay, A., and Woudhuysen, J. (1980).
Einstein: the first hundred years, Oxford, New York: Pergamon press.
*Pescocock, A.R. and Barthers, R. (1980) "The Impact of society" in M. Goldsmith and J. Woudhuysen (Eds.) Einstein: the first hundred years. (p. 73-98). Oxford: Pergamon press.
*Rodney, W. (1972). How Europe under-developed Africa. Washington D. C.: Howard University press.

المراجعات

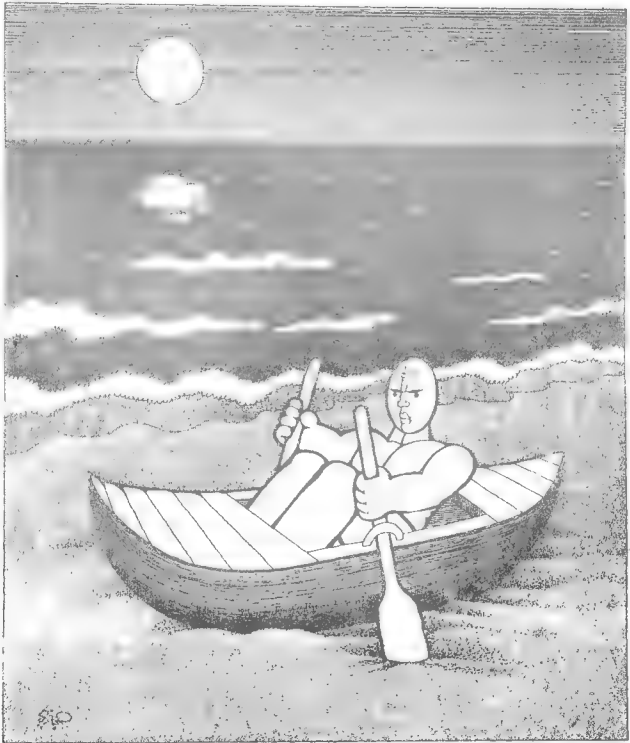
محطات المثقف العربي من ابن خلدون حتى محمود درويش

٧٨ العصبية السياسية وفلسفة التاريخ عند ابن خلدون. صلاح سالم.

٩٦ العقد الثمين - باكورة مؤلفات أحمد كمال باشا. شوقي على هبعل .

٩٤ حوار مع فؤاد زكريا، عبد الرحمن ابو عوف . ١٢٤ الكتاب

بين شعرية السائد ونظم أفكار العوام، فتحى عبد الله .



محطات المثقف العربي

العربي عبر نصف قرن ، بدءاً من تدريس العلم في الجامعة إلى مؤلفاته ومواقفه السياسية الجريئة، إلى ترجماته التي أثرت تأثيراً كبيراً في العقل العربي، وخاصة ترجمته «كتاب إسبينوزا» وغيره من أمهات الكتب. ونختتم بمحطة أخرى لشاعر عربي دائماً ما يثير الجدل، على أحمد سعيد (أدونيس) صاحب «الكتاب»، ديوان الشعر الأخير، والذي يثير من المتناقضات كثيراً، فلي جانب يمدح من تلاميذه مدحاً شديداً، ومن جانب آخر يهاجم هجوماً شديداً، ولكننا ننشر هنا دراسة عنه، لأنه رغم كل شيء «فالكاتب» حدث ثقافي، يتجلى به الشاعر ليعبر عن أفكاره الأولى والأخيرة. ■

التحرير

ثمة علامات أو محطات كبيرة في الثقافة العربية، استطاع المثقفون العرب - على مختلف ميولهم - أن يصنعوا بها سياقاً متقدماً، والمحطات التي يجب أن نتوقف عندها كثيرة. لكننا نتوقف هنا عند بعض الرموز التي أثرت وصنعت مجرى كبيراً للعقل العربي. ابن خلدون ودراساته القيمة في علم الاجتماع، وخاصة في «مقدمته» العبقريّة ومحاولته فهم مفهوم العصبية لديه، مروراً بأحمد كمال باشا في كتابه «العقد الثمين»، والتتقيب عن آثار وكنوز العقل المصري القديم، وبعث الحضارة، من القرون الغابرة ومحاورة الفكر المصري الكبير فؤاد زكريا، الحائز على جائزة الدولة التقديرية (١٩٩٦)، والذي أثرى العقل

ق يقول المؤرخ البريطاني الشهير أرنولد توينبي عن ابن خلدون في كتابه «دراسة التاريخ»: لقد وضع ابن خلدون فلسفة للتاريخ هي بدون مجاملة أعظم عمل من نوعه أبدعه العقل في أي زمان أو مكان..

لاشك أن مقامة ابن خلدون الشهيرة تضمنه كأحد أبرز رواد علم الاجتماع بما يؤكد كونه أبرز الفلاسفة الإسلاميين الطميين الذين استطاعوا تجاوز مفهوم الشرع إلى مفاهيم إنسانية أكثر حداثة لاتزال تعيش اليوم بين بلعنى العلوم الاجتماعية، والاجتماع، والسياسة على وجه الخصوص.

ولقد كان ابن خلدون أول فيلسوف إسلامي يدرس العملية السياسية بقدر من العملية التي تلتحق مما هو كائن ليخرج بدراسة الحكم والسياسة في الإسلام عن مجرد شخص الحاكم ومدى تحقق شروط الخلافة فيها تلك الشروط التي خلقت لب عديد من المفكرين الإسلاميين فجعلوا بمدبرتها ومحصولها وحملتها في كتب كاملة.

ولقد كانت إحدى إبداعات ابن خلدون في مقدمته الشهيرة التي تقع على حافة التاريخ والسياسة مع الاجتماع هي فكرة العصبة، تلك الفكرة التي ولدت في رحم البيئة الجغرافية والفلسفة لتعبر عن القوى تشكل وممارسة الدولة في المجتمعات العربية الإسلامية آنذاك، والتي لاتزال تفسر كثيرًا من بني وقوم وعملات الأنظمة السياسية العربية المعاصرة حيث شدد في بعضها روادها الأساسيون ويمتدروها أنماط من القبلية والعصبة تقف بين مجتمعاتها والنظم الحديثة الجديدة.

على أن معظم التناولات الشائعة لمفهوم العصبة كنظرية في نشأة الدولة تقصر على المحترق السنيق وهو رابطة الدم مما يمحور معظم مقولاتها حول القبيلة العتيقة ويقل من ديناميستها الشديدة وقدرتها على التفسير المتجدد، وحتى التناولات التي تتعرضن بالإضافة لمفهوم الدين، أو توسع نسبها من مفهوم القرابة وصلة الدم كمفاهيم مساعدة

العصبة السياسية

وفلسفة التاريخ

عند ابن خلدون

صلاح سالم

الكتب ريلست مصري



موجودة في الطابع البشرية وبها يكون المتعاقد والتناصر، (١).

وذلك أن صلة الرحم أمر طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلحها للعدرة على ذوى القربى وأهل الأرحام أن ينالهم منبه أو تصيبهم حلكة فإن القريب يجد في نفسه غمضاً من ظلم قريبه أو لعداء عليه ويود أن يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهلك، نزعاً طبيعياً في البشر منذ كانوا، فإذا كان للنسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والاتصاف، كانت الصلة ظاهرة فاصدعت ذلك بوضوحها، وإذا بعد للنسب بعض الشيء فريماً ينفي منها شهرة تفصل على النصرة.. لذوى نسبه بالأمر المشهود، (٢).

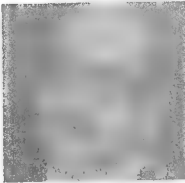
ومصدر لفظ العصبية هو عصب أى جمع في مكان ما، وقد سبق أن استخدم قبل الإسلام كما أورد ذلك ابن خلدون وكان يعنى العلاقة بين ذوى القربى أى الرابطة الدموية إذ إن العصبية تعنى في الأول النسب من الأقرب، بيت أو عشيرة، إلى الأبعد «مجموعة قبائل أو عشائر». فالعصبية قولاد من القرابة إلى الأساس وهى تستند إلى وحدة النسب بالدرجة الأولى (٣).

وهناك عديد من التعريفات التى قامت على تأويل ما جاء بالمقدمة عن مفهوم العصبية ومنها: ما رواه عبد الرزاق مكي من أن كلمة عصبية تمت بصلة الاتفاق إلى كلمة المصعب أى الربط، وأن الأصل فى معناها هو الرابطة المحوية التى تربط بين ذوى القربى.

أما طه حسين فيقول: «إن ما يميز للجنس العربى أنه جنس يتميز بأنه يظهر بقوة روابط الدم، ولقد كان تاريخ الأمة العربية فيما عدا الأربعين سنة الأولى للإسلام هو عبارة عن سلسلة من النزاعات بين القبائل بينها الرئيسى هو العصبية. ولفظ عصبية مشتق من عصبه أى جماعة ثم يضيف محمد جلى تشأت إلى أساس رابطة الدم أساساً آخر هو الشعور بالترحم الذى يوجد بين الأفراد تضامناً اجتماعياً» (٤).



ابن خلدون



محمد ابيد الجابري

وتطور وتقوض المجتمعات السياسية على أسس وصنوبط اجتماعية وإنسانية طبيعية تراعى بل ويتمحور حول مفهوم للتاريخ باعتبارها ذلك الإطار الأوسع والأشمل لحركة التطور التاريخى.

ويمكن القول إن جزءاً مهماً من مشكلة تحديد وتعريف المفهوم لا يعود إلى غموضه فى الاستخام الخلدونى بل يعود إلى حقيقته اللبقة وديناميته الشديدة وقابليته للاكتشاف المتجدد حسب أنظمة للفكر والحياة، وحسب المراحل التاريخية والحمارية المتعاقبة وما نتجته من تطور، بل تحول فى قسمة للتفكير وبالتالى فإن إشكاليات التعريف لها جانب حيوى وليجانبى يضمن فى جوهره معنى الدينامية والإيجابية للفكر الخلدونى.

والعصبية فى أبسط معانيها وكما عرفها ابن خلدون هى وتمر كل أمة على نصبه وعصبية، وما جعل الله فى قرب عباد من لشقته والعدرة على ذوى أرحامهم وأقربائهم

تمر عليها العصبية لتمر تأسيس الدولة تهمل ذلك البعد الاقتصادى المهم المتضمن فى الإدراك الخلدونى للعصبية، وهو البعد الذى يعطى النظرية كثيراً من حيويتها الدافقة وحدائتها التفسيرية وبذلك يمكن القول إن الفهم الموضوعى للعصبية كنظرية سياسية لابد وأن يدرك موقفها من الدين والاقتصاد.

فإذا ما اعتبرنا الدين هو أحد أبعاد الأيديولوجيا بالمعنى المعاصر نجد أن ابن خلدون قد جمع بين أسس حديثه ثلاثة لفهم طبيعة ونشأة الدولة وتطورها وتصلوها إلى القوة العصبية، والأيدىولوجيا «الدين، والاقتصاد». بما يمكن القول معه إن فكر ابن خلدون لا يزال يحمل ثمار الحيوية فى الواقع السياسى والاجتماعى المعاصر بالقدر الذى يجعله مستحقاً للدراسة والبحث، وهذا ما سوف نحاوله فى الفقرات التالية والتى سوف تتضمن فصلاً ثلاثة هى:

مفهوم وأسس الرابطة العصبية

يلعب مفهوم العصبية دوراً محورياً فى النظرية الاجتماعية والسياسية لدى ابن خلدون باعتبارها الأساس فى تشكيل المجتمعات البدوية وفى وراثة السلطان والملك فى الدول القائمة والحمورية، وأيضاً المصطلح الذى تقام عليه الدول للنشأة وتهدم به الدول الهرمة وذلك فى إطار فهم اجتماعى وسياسى تاريخى ينبثق عن فلسفة للتاريخ تؤكد على التقدم الدائرى من خلال الدورة التاريخية، وإن برزت الدورة التاريخية لديه بأكثر مما بدأ مفهوم التقدم. والحقيقة أن مفهوم العصبية لدى ابن خلدون يواجه من إشكاليات تحدده وتعريفه ما يراعى قدر محوريته وأهميته وما يفرق إشكاليات ترتبط به فى الإطارين الاجتماعى والسياسى.. فعمد أن كشف ابن خلدون عن مفهومه للعصبية فى القرن الرابع عشر والمراحل التاريخية والتأويلية له لم تدقق وخاصة فى القرنين الماضى والحالى ويعد رموز الدراسات الاجتماعية والسياسية، وبذلك علم الاجتماع السياسى الذى تعبر عنه نظرية العصبية الخلدونية أفضل تعبير باعتبارها فلسفة لنشأة

العصبية وفلسفة التاريخ لدى ابن خلدون



ويرى هلموت ديتزل أن «ما يسميه ابن خلدون بالعصبية هو ما أطلق عليه مكيا قهليلي اسم «الفصيلة» وهو التمازجية الفطرية للسلطة السياسية. ويفضل هذه الصفة وتمكن الأزعام من فرض وجهات نظرهم، فالقول بأن زعماء الفئات التي تتجرد فيها العصبية قد أبدوا هذه التمازجية إنما هو قول صحيح»^(٥).

أما جورج لايوكا فيؤكد في كتابه «الدين والسياسة عند ابن خلدون» على أن العصبية لديه هي بمثابة الوسيط بين وجهي العمران فهي تتحدى بأجل مظاهرها في كونها لمة الاجتماع في الأصل في طور الابداء في حين أن تراخيها عند بلوغ أعلى مراحلها في التطور والتعصر يهش بالانحطاط، فقيام النظام السياسي والفوز بالرياسة والحفاظ عليها مشروط إذن بالعصبية التي تهدو عصب السلبية التاريخية^(٦).

ويحاول سفتيلانا باتسيقا تلخيص طبيعة مفهوم العصبية لدى ابن خلدون ومضمونه الاجتماعي فيؤكد أن:

١ - العصبية هي صلة الدم، وهي في المراحل الأخيرة من وجودها وراثية ولا يمكن قهرها بعيداً عن صلة الدم.

٢ - للعصبية خاصية للمجتمع البدوي فحسب تحفظ نظام صلة الدم، ويتحدد شكل

علاقات قرابة الدم في التنظيم الدائري بين الجماعات في ريوح المجتمع البدوي. والعصبية أبست من خصائص المجتمع الحضري المتمدن الذي فقد هذا الشكل التنظيمي. وحالة العصبية تتوقف على أسلوب حياة الجماعات وهي أكثر تأثيراً في قبائل الصحراء أولى المراحل البدائية للطور البدوي من حياة المجتمع عند ابن خلدون. وتفسر من التحكك عند القبائل ثلت المحاربة للزراعية وهي أعلى مراحل الطور البدوي.

٣ - إن العصبية أساس التنظيم السياسي للمجتمع البدوي وأساس للفرد السياسي لزعماء القبائل وشيوخها. والسلطة المحددة التي تتحقق كاملة في أنسابهم.

٤ - اصطلاح العصبية يستعمل لبيان كيفية الارتباط داخل العشيرة والقبيلة. وكذلك مجموعات الأقرباء أنفسهم وهكذا يكون التنظيم السياسي للمجتمع في المراحل الأولى من تطوره.

وللمجتمع الحضري بصفة خاصة دولة برهانية حاكم أو ملك تدفع بسلطة مطلقة قائمة على القوة، ولكن السلطة الملكية الوراثية والدولة مركبتان بالعصبية لأن المجتمع الحضري نفسه نتيجة لتطور المجتمع البدوي. فإن الغاية التي تجرى إليها العصبية هي السلطة^(٧).

ويرى محمد محمود زبيح أن ابن خلدون يركز على ثلاثة أنماط أو أسس للعصبية تربط بينها كطاهرة، وبين ظاهرة العمران البدوي. فقد لاحظ أن في البدوة تنبثق هذه الأنماط من ثلاثة أنواع متميزة من العلاقات هي صلات الرحم في رابطة الدم، العلف أو التحالف والولاء أو التبعية إلا أنه أكد على أولوية النمط الأول في تختلف العصبية الناجمة عن رابطة الدم عن اللطمين الأخويين الذين يفتقدان عن الحلف والولاء فهذان الأخويان هما ثمة لإساق أفراد مجتمعين من أصل معين بجماعة من أصل آخر وذلك من خلال عده روابط منها التزاوج ووسط الحماية وغيرها من العلاقات الاجتماعية المماثلة. وعلى الرغم من أن

هؤلاء الأشخاص ويعتبرون في النهاية محددون من الأمل نفسه ولهم حقوق نفسها وعليهم الالتزامات نفسها فإنهم يظلون أدنى مرتبة من أفراد العصبية الأصليين الذين تربطهم علاقة الدم ولم يدع ابن خلدون أي شك في أنه كان يعتبر أن هذا النمط الأول الذي يندرج عن رابطة الدم هو الأقوى والأكثر مدعاة للشفقة والذي يتضمن أمث مشاعر التضامن التي يمكن الاعتماد عليها في العلمات ولهذه الأسباب، فإن العصبية المتولدة من رابطة الدم لها الأهمية على غيرها التي تنجم من علاقات وروابط أخرى^(٨).

وبصورة أكثر وضوحاً وشعلاً وفي إطار دراساته عن ابن خلدون يستعرض ساطع الحضري أسس رابطة العصبية في أوسع نطاقاتها التصورية المبركة فيقول:

١ - إن الرابطة المعنوية التي تربط ذوي القرى والأرحام بعضهم ببعض من الأمور التي لم تخف من أنظار العقول العربية وبما يدل على ذلك أن اللغة العربية تسمى ذوي القرى باسم «العصبية»، وهذه الكلمة تمت بالاشتقاق من كلمة عصب بمعنى الشد والربط وكلمة «العصاية» بمعنى الرابطة كما أنها تسمى الفصائل والأفصال الناجمة عن ذلك من تضاد وتضيق باسم العصبية.

٢ - إن صلة الرحم أمر طبيعي وهذه النزعة الطبيعية في البشر تؤدي إلى الالتحام والاتحاد بين أفراد البيت الواحد لأنها تعلمهم على التماسك والتناصر وتنظم أسماطه كل واحد منهم تون صاحبها، فالعصبية تكون من القرابة من حيث الأساس وهي تستند إلى وحدة النسب في الدرجة الأولى غير أن قوة العصبية المتولدة من القرابة تختلف باختلاف درجة هذه القرابة وذلك نجد أن الالتحام المتولد من وحدة النسب للخاص يكون أقوى من الالتحام المتأتى من وحدة للنسب العام.

٣ - إن رابطة النسب المتولدة للعصبية لا تنحصر في نطاق القرابة وحدها لأن الفرد قد يفصل من نسبه الأصلي ويضم إلى نسب آخر لأسباب عديدة وميسور شتي أهمها

الحلف، والولاء، الخدخاله. فمن البين أن بعضاً من أهل الأنساب يستدل إلى نسب آخر بقريفة إليهم أو حلف أو ولاء أو لفرار من قومه بجلباه أصابعها فيدعى بنسب هؤلاء ويعد منهم في ذمته من الخدمة والقدرة وحمل الدنيات وسائر الأحوال وإذا رجعت ثمرات النسب فكأنه وجد لأنه لا معنى لكونه من هؤلاء أو من هؤلاء إلا جريان أحكامهم وأحوالهم عليه وكأنه لثمم بهم.

ولهذا السبب يوسع ابن خلدون مفهوم النسب ليشمل الحلف والولاء أيضاً حتى إنه لا يتردد في استخدام تعبير نسب اللولاء قياساً على تعبير نسب الولادة^(٩).

فيما سبق أيضاً رأينا أن ابن خلدون فسر العصبية أولاً برابطة القرابة والنسب ثم وسعها إلى الولاء والحلف غير أنه لم يكتف بذلك أيضاً بل وسع مفهوم العصبية أكثر من ذلك وشملها إلى الرق والاصطلاح حيث قال بأنه إذا اصطنع أهل العصبية قوماً من غير نسبهم أو استرقوا للعباد والموالي واتصموا به ضرب معهم أولئك الموالي المصطنعين بنسبهم في تلك العصبية وأيسروا جادتها كأنها عصبيتهم وحصل لهم من الانتماء في العصبية مساهمة في نسبها.

كما قال إن المصطنعين في الدول يتنازرون بالانتماء بصاحب الدولة يتفاوت قديمهم وحديثهم في الانتماء بصاحبها، والنسب في ذلك أن المقصود من العصبية من التضامنة والمغالبة إنما يتم بالنسب لأجل للتناسر في ذوى الأرحام والقرىبي وللخاضل في الأجانب الجنده.

وهالولاية والمخالطة بالرق أو بالتحالف تنزل منزلة ذلك لأن أمر النسب وإن كان طويلاً فإنما هو وهمي. المعنى الذي كان به الانتماء إنما هو العشرة والتضامنة وطول السمراسة والصحة بالزيرى والرضاع وسائر أحوال الموت والحياة، وإذا حصل الانتماء بذلك جاءت الخدمة والتناصر وهذا مشاهد بين الناس. حيث يحدث بين المصطلع وبين من اصطلمه نسبة خاصة من الوصلة فتتزل هذه المنزلة وتؤكد للحمع وإن لم يكن نسب فثمرات النسب مرجوة. فإنما كانت هذه

الولاية بين القبول وبين أوليائهم قبل حصول الملك لهم كلفت عن قولها أوشج وعقلتهما أصبح ونسبها أصرح لوجهين:

أحدهما: إنهم قبل الملك لسرة في حالهم فلا يميز للنسب عن الولاية إلا عند الأكل منهم فيحتزون منهم منزلة ذوى قراباتهم وأهل أرجاعهم. ولما إذا اصطلمهم بعد الملك كانت مرتبة الملك مميزة للسيد عن المولى ولأهل القرابة عن أهل الولاية والاصطلاح لما تقتضيه أحوال الرئاسة والملك من تميز الرتبة وتفاوتها. فتميز حالهم ويتنزلون منزلة الأجانب ويكون الانتماء بينهم أصعب والتناصر لذلك أبعدهم وذلك أنقص من الاصطلاح قبل الملك.

وثانيهما: إن الاصطلاح قبل الملك يبعد عهد عن أهل الدولة بطول الزمان ويغشى شأن تلك الحمعة ويطن بها في الأكثر للنسب فيغوى حال العصبية، ولما بعد الملك فيقرّب العهد ويسوى في معرفته الأكثر فثنتين للحمعة وتتميز عن النسب فتخضع العصبية بالنسبة إلى السلالة التي كانت قبل الدولة^(١٠).

وفي تعريفه للعصبية يقول محمد عابد الجابري إنها «رابطة اجتماعية سيكلوجية شعورية ولا شعورية مما تربط أفراد جماعة ما قائمة على القرابة ريثماً مستمراً يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو كجماعة».

فالعصبية لديه تعنى الجماعة ولكن ليس مطلق الجماعة بل بالنسبة تلك التي تتكون من أقارب للرجل الذين يلازمونه. فهي تتجاوز القرابة إلى الملازمة، وبهذا المعنى فإن العصبية كما يراها جماعة دالة، فهي ليست من الجماعات الموقفة التي تتشكل تلقائياً بمناسبة طارئة أو بخلق خارجي. وهي أيضاً ليست من الجماعات التعاقدية التي ترقم باتفاق خلص بين أعضائها ومن أجل تحقيق هدف من الأهداف فهي على العكس من ذلك لا شك لنفسها أن تنشأ أو تتحلل باستمرار وجود هؤلاء الأفراد واستمرار تفاعلهم. ويطلق الجابري بتحليله ملفرة نحو مفهوم «الشعور العصبى» الذي يرى أنه يتم

أفراد للعصبية كلهم والذي يصفه بأنه «إحساس جمعى أساساً» وهو في حالة التوتر والحدة أشبه ما يكون بالوعى للجماعى المندبغ كالوعى الطبقي مثلاً في فترة من فترات الصراع الطبقي الحاد. أما في حالة كونه قهر أشبه بالاشعور الجمعى^(١١).

وفي نظره أن هذا الشعور العصبى يضم - ليس فقط - ذوى القرىبي من النسب الحقيقي أى رابطة الدم، بل وأيضاً أصحاب النسب الوهمى «المتضمنين في أهل الولاء والحلف والرق والاصطلاح حسب المفهوم الراسع للعصبية».

ولا بدترف الجابري عند ذلك المفهوم الراسع للعصبية بل يتجاوزة ليوضيف أساساً آخر للعصبية وهو المصلحة المشتركة الدائمة أو الموائع الاقتصادية حيث يقول إن أساس الرابطة للعصبية هو المصلحة المشتركة التي تشكل فيها أمور المعاش العنصر الرئيسى للفعال الوحيد الذى يمكن قيامه هناك هو التنظيم الطبقي أى العلاقات الناشئة عن النسب أو ما فى معناه لغباب كل إمكانية لقيام تنظيم أو تكل على أساس علاقات الإنتاج الشيء الذى يرجع كما أسلفنا إلى فردية الإنتاج والملكية فيه الجماعية فإن المصلحة المشتركة إنما تتأصل فقط ضمن العلاقات الطبيعية، هذه علاقات النسب أو ما فى معناه ومن هنا كانت العصبية تقوم فى مظهرها على النسب حقيقياً كان أو وهمي فى حين أنها فى العمق تقوم على تنازع البقاء وللكنفاح من أجل المعيش فى إطار هذه العصبية وتضامن أفرادها وحدة وتضامناً تتدمج فيها سراء بسواء المصالح المادية للعصبية والاعتبارات المعنوية التي تقوم بها شخصيتها ويؤكد كيانها^(١٢).

وهكذا يبدو واضحاً أن الصراع العصبى ذو صبغة اقتصادية واضحة على الرغم مما قد يتخفى به من اعتبارات معنوية ومظاهر سيكلولوجية ومبادئ اجتماعية. إن استحضار هذه الصبغة الاقتصادية عند دراسة ابن خلدون وآرائه فى العصبية هو وحده التكليل بديدود كثير من الفهموس حولها. وخاصة الدور الذى يضره لها فى قسالم الدول

العصبية وفلسفة التاريخ لدى ابن خلدون



وسقوطها ولا فكيف يمكن أن نفهم مثلا أن الدولة تقوم بقوة العصبية ونهرهم بفاسادها ففاداً ففسد العصبية كما يقول ابن خلدون - بالانفراد بالمجد وحصول الشرف والديموم لتقبل؟

إن الجواب الوحيد الممكن والمعتق هو أن قوة العصبية ليست في النسب وحده مهما كان المعنى الذي نعطيه لياه . بل إن قوة العصبية مستمدة من الظروف المادية القاسية التي يفرضها على الجماعة البدوية ضيق ومضألة أدوات الإنتاج وقساسة الطبيعة التي تفرض هي الأخرى على تلك الجماعة نوعاً من التضامن قوياً من أجل مصلحتها المشتركة التي تتمثل دوماً في الكفاح من أجل معيشة أفضل (١٣) .

ومن هذا العرض السريع الموجز لمفهوم العصبية يمكن القول بأنه، ورغم إشكاليات تعريفه وتحديد له من تناوله بالدراسة والتحليل، وحسب الفهم الفروضي والمعايير على عدة سمات أساسية مميزة يمكن تلخيصها فيما يلي:

١ - إن مفهوم العصبية مفهوم بدالي بالأساس بمد أسائلته وفهمه ثم ديناميكيته في العمران البدوي حيث يمكن اعتبار ذلك العمران البدوي سبباً لمفهوم العصبية الناتج عنه الذي يؤدي في النهاية إلى قيام الدول وبالتالي نشأة العمران الحضاري حيث يعمل

الأخير شيئاً فشيئاً على تهرل العصبية كمتنوع اجتماعي وسياسي مما يؤدي إلى زوال الدولة ومجيء أخرى .

٢ - إن المفهوم بمعناه الواسع والفروضي يتجاوز مجرد رابطة الدم إلى روابط أخرى منها الولاء، والتحالف، والرق، والامتياز تؤدي المهمة نفسها في تكوين العصبية وإن كان ذلك بصورة أقل كفاءة وشروط لازمة التحقق .

٣ - إن المفهوم يتجاوز مجرد الامتداد العرقي والنسب والدم، أو حتى مجرد الروابط العصبية الأخرى إلى بعد أكثر حداثة وإن كان أقل تلوياً وهو البعد الاقتصادي الذي يظل أساساً لما يسمى بالمصلحة المشتركة الدائمة لأهل العصبية والمتضامين تحت لوائهم يدفعهم نحو التضامن والتضامات والتضامن حالة الانبعاث والقوة، أو نحو التفتت والتضام والتفتت حال الانهيار والهرم .

العصبية والدولة: النشأة .. والتطور
إن العصبية بها تكون الحماية والدفاع والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه، والأتاميون بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع أو حاكم يزرع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بذلك العصبية ولا إلا تم قدرته على ذلك . وهذا التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرئاسة لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه وأما الملك فهو التغلب والملك بالتهر . وصاحب العصبية إذا بلغ رتبة ملك ما فوقها .. فلماذا بلغ رتبة السؤدد والأنواع ويوجد السبل إلى التغلب والتهر لا يتحرك لأنه مطلوب للنفس ولا يتم اقتداره عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً . فالعصبية التي غاية للعصبية كما رأيت (١٤) .

وتفسير ذلك أن المجتمع القبلي يرقم على منافسات دالة بين مختلف العصابات . وعلى توازن حاصل من ميزان القوى فيما بينها ويتحكم فيه القبيلة الأكبر قوة إلا أن السلطة لا تكون في هذا المجتمع موزعة بالتساوي

فهو تتبع التراتب نفسه الموجود في القبيلة، ففي القاعدة هناك سلطة رئيس كبير تشمل مجموعة من البيوتات المتضمنة إلى حى أو بطن وهذه السلطة التي يدعواها ابن خلدون الرئاسة ليست في الحقيقة سلطة متحركة بل هي معوية يقرها بطل المحدث المعترف به لأحد البيوتات من البطن بأجمعه . وكل بطن أو حى له مستويان من العصبية: عصبية خاصة وهي تضم العشير الواحد أو أهل البيت الواحد، وعصبية عامة: وهي التي تربط البطن بسواه من العصابات ممن ياتى معه في النسب العام والدمرة أو تسله بشعب من القبائل، والعصبية الخاصة أشد قوة ورأسها بيت قادر على بسط سيطرته .

ثم إن التقبل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستبدعها وتلهم جميع العصبيات بها وتصير كأنها عصبية واحدة كبيرة .

ثم إذا حصل التغلب لتلك العصبية على قهرها طلبت بطيها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها . فإن كافأها أو مانعتها كانوا أقتلاً وأتاراً ولكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقومها شأن القبائل والأمم المتفرقة في العالم، وإن غلبتها واستبدعتها لتحت أيضاً وزادت قوته في التغلب على قوتها وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد، وهكذا دالماً حتى تكافئ قوة الدولة في هرمها ولم يكن لها منافع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها، وإن انتهت قوتها ولم يقان ذلك هرم الدولة وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات التنظيمية الدولة في أولياتها لتظهر لها على ما بين من مقاسدا (١٥) .

ولا يتوقف التحليل الخلدوني عند حد تراتب العصبية ونشأة الدولة بل يذهب إلى للماتل والتناظر بين قوة ونطاق العصبية، وقوة ونطاق الدولة فيقول في فصل إن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القاطنين بها في القوة والكثرة وإن أهل

المعصية هم الحامية، الذين يظلون بمعالك الدولة وأقطارها وينقسمون عليها فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصابيتها أكثر كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً وكان ملكها أوسع لذلك.

وعلى هذه النسبة في إعداد المتغلبين لأول ملك يكون تتساع الدولة وقروتها وأما طول أمداً أيضاً فبقي تلك النسبة لأن عمر الحادث من قوة مزاجه ومزاج الدول إنما هو بالمعصية، فإذا كانت المعصية قوية كان المزاج تابهاً لها وكان أمد العمر طويلاً، والمعصية إنما هي بكرة العمد وفوروه كما قلناه والسبب الصحيح في ذلك أن النص إنما يدور في الدولة من الأطراف فإذا كانت ممالكها كثيرة كانت أطرافها بعيدة عن مركزها وكثيرة، وكل نقص يقع فلا بد له من زمن ففكرت أزمان للنص لكثرة الممالك واختصاص كل واحد منها بنقص زمران فيكون أمداً طويلاً^(١١).

ولهذا الربط السالف بيناته فإن التحليل الخلدوني الذي يصل إلى فكرة القناب بين نطاق الدولة وقوة المعصية فيجرب ذلك إلى القول بأن كل دولة لها حصص من الممالك والأوطان لا تزيد عليها، وهي نتيجة منطقية يسرها بقره والسبب في ذلك أن عصابة الدولة وقومها القانمين بها المصهدين لها لا بد من توزيع حصصاً على الممالك والشعور التي تصير إليهم ويستولون عليها لمعالمتها من العمد وإعشاء أحكام الدولة فيها من جباية ربيع وغير ذلك فإذا توزعت المصالح كلها على الشعوب والممالك فلا بد من نفاذ عددها، فإن تكلفت الدولة بعد ذلك زيادة على ما يبدعها بقي دون حماية وكان موضعاً لانهزام الفرس من العدو والبحار ويعود وبال ذلك على الدولة بما يكون نفسه من التجار وخرق سياج الهيبة.

وما كانت المعصية موقوفة ولم ينفذ عددها في توزيع الحصص على الشعوب والدواهي بقي في الدولة قوة على تناول ما وراء الغاية حتى ينضج نطاقها إلى غايتها. والطة الطبيعية في ذلك هي قوة المعصية من سائر القوى الطبيعية وكل ما يصدر عنها من

أفعال. والدولة في مركزها أشد ما يكون في الطرف والاطلاق وإذا ما انتهت إلى التلحاق الذي هو الغاية عززت عما وراءه^(١٢).

الطور الحادث في الدولة من خلال التطور الحادث في هيكل وسمات للمعصية. خلاصة ما سبق أن المعصية في العمران البدائي لها دور القوة للجامعة الموحدة والمتعلقة عن الجامعة والمتناظرة على المعصيات الأخرى لتحقيق هدف نشأة الدولة، ثم المحافظة عليها بكبح الخلافات للخلفية وردع القوى الخارجية، وقادة الحياة إلى شكل أفضل.

وفي سياق هذا التفاعل بين المعصية والعمران، وأثناء أداء المعصية لأدوارها سعيًا إلى تحقيق أهدافها فإن تحولات تكيف جوهري تحدث في هيكل وسمات المعصية تقودها إلى أسلوب جديد في الحياة كترتب عليه نتائج مهمة وخطيرة في حياة العمران البدائي لذلك إلى حالة العمران الحضري، ويحل هذه الفكرة محمد محمود ربيع نقلاً عن المقدمة فيقول: إن للتقنيين الجدد من البدائيين وتكيفهم لتدريجياً مع الحياة المتحضرة ومتطلباتها، ففي البداية تستمر مفاهيم روابط الأنماط المختلفة للمعصية رغم أن دورها يفقد مبرر وجوده باعتبار أول عنصر يتأثر بالتغيير بصورة مباشرة. والتدليل على ذلك مستشهد بثلاثة أمثلة ذكرها ابن خلدون في سياق مناقشته بالنسبة للدفاع: قوله الحياة الجديدة للجامعة في الدولة المعاملة بالأسرار والحدس مفاهيم لم يسبق لها مخول بالأمن والاعتماد على حمايه الآخرين، والنسبة للإدارة: توضع إجراءات حكومية جديدة أكثر حرماً والتضبطاً لتحل محل سلطة الزعماء القبليين وهي إجراءات تستخدم في حل المنازعات الداخلية وكبح جماح الخارجين على الأمن والنظام. والنسبة للاقتصاد: فإن الاستيلاء على ثروة الأسرة الحاكمة السابقة وتوزيع أساليب أكثر سهولة لكسب المعيش تأخذ مكان الأساليب التي كانت مدمجة في الحياة البدائية الأولى حيث كانوا يعتمدون على الصراخ والسلب والنهب لتوفير مجرد الاحتياجات الضرورية لإقامة أود من يورثهم.

وفي هذه المجالات الثلاثة تحل سلطة سياسية مركزية جديدة محل المعصية في إشباع الضروريات المادية والحوية للجامعة بمعنى أن الانتقال إلى أسلوب حياة أكثر تقدماً وقيام سلطة سياسية منظمة أو نظام ملكي يؤدي إلى الحد من دور المعصية في هذه المجالات، ومن ثم المأزق مكانها بصورة كاملة في النهاية، حيث يتعرض هيكل المعصية لتغيير مماثل بعد هذا الانتقال وذلك لأسباب ثلاثة:

الأول: هو أن إشباع حاجات العمران البدائي والذي يتطلب روابط قوية للمعصية بين أعضاء الجامعة يتحقق في العمران البدائي المتحضر بوسائل أخرى سياسية، ويضي هذا أن مخاطر الدولة واحتياجاتها المادية كانت هي القوة المحركة التي وحدت مختلف المعصيات معاً، ومع زوال واختفاء تلك العوامل التي كانت تؤدي إلى التلصص بعد الانتقال إلى المرحلة الجديدة وصبح من الصعب على هيكل المعصية أن يفلت من مصير مماثل.

الثاني: ويجزو تقطع أوصال المعصية وتتكك ميكائها إلى اختلاط الأنساب، فالمعصية في رأي ابن خلدون تقوم على نفاذ السلب ومشارع للزحام القوية الناجمة عن الرعي بالنسبة إلى أصل مشترك والتي لا يمكن ضمناها إلا عن طريق المعيش في حياة البداوة حيث يدمر العمران الحضري هذا النقاء بسبب التزاوج بين الجماعات العربية المختلفة وإطراد الاختلاط مع غير العرب الذي حدث بصفة خاصة بعد الفتح الإسلامي.

أما الثالث: فيورج إلى نوع الحياة نفسه في ظل الحضارة والتكامل المفروض عليها نتيجة لتحضرها للاستهلاك على يد زعيمها الذي يخشي قوته بعد استيلائه على سلطة الملك^(١٣).

ولعل السبب الأخير هذا وما يملحه في طبيعته من تفرقات الصراع والتوازن بين الجامعة الحاكمة هو أحد أهم لصاحرات المؤثرة في حركة الدولة ليس فقط في مضمونها الخلدوني للتقدم، بل وأيضاً في الواقع

العصبية وفلسفة التاريخ لدى ابن خلدون



المعاصر حيث الديكتاتوريات العسكرية، وأنظمة الحكم القبلية، وحتى بين قادة ثورات العالم الثالث وبالأذات في أمريكا الجنوبية وأفريقيا حيث تدور صراعات مريرة على السلطة تؤدي إلى تحولات مهمة في بئسها بالإضافة والاخضرار حتى تنتهي إلى صورة مخالفة لصورة البداية ربما أعادها.

ويعتمد على أرميل منهجية ابن خلدون في هذا السياق الأخير من بنية الدولة، والعصبية ونموالاتها المرحلية يقول: «في المرحلة الأولى تمكن بنية الدولة إلى حد كبير أنماك تحالف القبائل المتفصعة، إنها تحتفظ بروابط قوية مع تلك التحالفات التي يحوط عليها تدعم سلطانها إلا أن هذه الروابط لنفسها تصبح عائقاً من خلال تطورها. وتبحث الدولة في مرحلة ثانية عن التخلص من أصلها القبلي. ولتخرج إلى ضمان استقلالها على صعيدين اثنين بالخصوص عسكري وإداري.

فمستكرباً: تكف القبائل المكونة لها عن أن تكون هي حجر الزاوية في جيشها فتعتمد الدولة منذ ذلك الحين لضمان أمنها على جيش مستقل محترف يشكل فيه الأجانب جزءاً مهماً.

وإدارياً: لا يحلوى الوظائف للمهمة أشخاص ينتمون للقبائل الحليفة فوظائف التعم كما أشرنا إلى ذلك من قبل يعزل شأنها آنذاك

على وظائف السيف وتبلغ الدولة مرحلتها الأكثر صلابة وهي المرحلة التي تغدو فيها كذلك مجردة إلا أن الهيئة التي كونتها تكون مستقلة تبدأ بإلقاء أعبائها نتيجة لمطالبها المادية والسياسية. وبتانغاس الدولة في المحاصرة تصبح هذه الهيئة مرتبطة أكثر بحياة اللرب أي أنها تغدو ضعيفة وعاجزة أكثر فأكثر عن الدفاع عن تلك الهيئة. وعندهذ يعود الأسفل القبلي إلى الظهور بوساطة التمرد وتقديم المطالب، فالأجندة المتمنية للعصبية نفسها والتي كان الجناح المتعصر قد أخصعها تطالب بالسلطة وترفض للقبائل أداء العجاية أي أنها ترفض سلطة الدولة، وهذا الظهور الحطيف للقبائل يؤكد أهمية دور الجيش في حماية الدولة ولما كان الجيش واعياً لأهميته فإنه يطالب بتعويضات عاتية أكثر فأكثر ويتنازلات مما يثقل كاهل الدولة ويجعلها مرهونة أكثر في يد جيشها»^(١٩).

وهكذا فإن كثيراً من التحولات تتم في هيكل العصبية نتيجة لتغير طبيعة الممران مما يؤدي إلى تحولات مماثلة في هيكل الدولة أو السلطة السياسية. ويمكن القول بأن معظم هذه التحولات تعمل في اتجاه تفكيك هيكل العصبية وبالتالي تفجر الصراعات داخل سلطة الدولة عبر مراحل تصوية متدرجة قبل أن تؤدي في النهاية إلى حالة الهرم..

* العصبية والدين :

يعد البحث في العلاقة بين السلطان الروحي والسياسي في الإسلام أو في التاريخ السياسي الإسلامي على وجه الثقة أحد الأمور الإشكالية، حيث أجمعت معظم الفرق السنية - على وجه الخصوص - على أولوية السلطان الروحي وعلى أولوية العلماء وأهمية دورهم في الحياة السياسية. وهو المنحى نفسه الذي ذهب إليه المذهب الشيعي أيضاً.

وعكس جميع الاجتهادات في الفكر السياسي الإسلامي جاءت الرؤية الخلدونية أكثر برامجية لتقدم العصبية والقوة على المعرفة والمثل واعتبار السلطان الروحي أحد

أبعاد السلطان السياسي. وهو اجتهاد عقلي صريف يؤدي إلى تشريع تقدي عقلي يحب الاتجاه الذي ماد فيما قبله والذي درج على نفى الشرعية عن العصبية والقوة في المجال السياسي لحساب للشرع والمعرفة الدينية وهو التيار الذي ترتب فكره السياسي على اعتماد الصنات الشرعية للحاكم ودخل في جدل تاريخي ديمارجي حول مدى أهمية ضرورة قرشية الحاكم الإسلامي.

كما يعد الانجاء الخلدوني في صياغة دور الدين في الحياة السياسية أكثر إنصافاً من كافة الفلافة الماديين الذين أعلنوا سلطان القوة الأعمى وتناشوا الفكرة الدينية شاملاً في القرن الأخيرة بالذات. وذلك رغم ما شاع عن تأثر ابن خلدون في ذلك بنمط حياته في رحاب السلطة السياسية وعلى مقربة منها واعتبار ذلك تنظيراً وفاعلاً عن السلطان السياسي والسلطان الروحي الخاص له في مواجهة السلطان الروحي المستقل والرافض لهذا الضخصر، وفي هذا السياق يقول ابن خلدون في كتاب له: «إن السلطان السياسي الذي هو سلطة العصبية والقوة يمكن أن يضفي على نفسه صفات المعرفة بالإضافة إلى سلطة الروح والدين فتزداد قوة واستقراراً. لكن المعرفة وحدها لا يمكن أن يتأسس عليها أي سلطان سياسي دين العصبية والقوة»^(٢٠).

وتفسير ذلك لديه «إن الدعوة الدينية تقوى من أساس الدولة فتمتلا عن قوة العصبية المركزة عليها حيث الصفة الدينية تذهب بالانفاس والتعاضد... الذي في إحدى العصبيات وتفتح الطرق للحق والدعاة، وهو في الوقت نفسه يوضح أن الدعوة الدينية لا بد هي الأخرى من أن تستند إلى العصبية. وعليه فمن تحليل آرائه يمكن القول إنه أرجد علاقة سببية بين الدعوة الدينية والعصبية والدولة القائمة عليها حيث يرى أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية، فضلاً عن أن «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، فهناك علاقة تغذية مرتدة أو استرجاعية بين العصبية والدعوة الدينية حيث كل منهما تقوى الأخرى»^(٢١).

وفي تفسير أعمق يقول ابن خلدون:
إن الدول المملعة الاستيلاء المظلمة المظلمة
أسهلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق وذلك
لأن الملك إما يحمل بالخطب، والتغلب إما
يكون بالعصبية وتوافق الأهواء على المطالبية
وجمع القرب وتأييدها إنما يكون بمعونة من
الله في إقامة دينه ولو أنقذت ما في الأرض
جميعاً ما أثبت بين قلوبهم، صدق الله
العظيم (٢٢)، وسره أن القرب إذا تفاعت إلى
أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل للتناقض
وقبسا الخلاف وإذا انصرفت إلى الحق
ورغمضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله
اتحدت وجهتها فذهب التناقض وكل الخلاف
وحسن التعاون والتعاقد واتسع نطاق الكلمة
لذلك تعظمت الدولة (٢٣).

ولذلك فإذا حصل الاجتماع الديني في
قوم من الأقوام ضمن لهم التغلب على من
هم أوفر عدداً أو أقوى عصبية منهم، إذا ما
فقد القوم بعد ذلك هذا الاجتماع الديني، وتغير
آخر إذا حصلت عصبية الدين وقسمت عدد
هؤلاء وزال للتغلب الذي كان قد حصل
بفضل ذلك الاجتماع، ويأثرون ذلك الصبغة،
فتغلب على الدولة من كان تحت يدها من
التصالحات المكافئة لها أو الزائدة عليها في
الوقت بعد أن كانت الدولة المذكورة قد غلبتهم
بمضاغة الدين لقيوتها على الرغم من أنهم
كانوا أكثر عصبية وأشد بدارة منها (٢٤).

وما يحق من أهمية الدين في تكوين
العصبية في التحليل الخلدوني هو تضمن هذا
التحليل للتاريخ العسري الإسلامي في
الأساس... فالعرب هم بالأساس قوم من البدو،
والإسلام عماد وحدتهم ونشأتهم كدولة
وإمبراطورية تاريخية، الأمر الذي يفرض
نفسه على التحليل الخلدوني وسيطه في
خبراته التاريخية والتحليلية كثيراً من
المصاديق. فبالنسبة للبدو فإن الدين هو
الوسيلة الوحيدة التي تساعد على أن
يصيروا، فقول العرب في الفقه الطبيعي، إلا
أن هذه البديهة هي أقل مرتبة من الحياة
البشرية التي لا تتحقق إلا بالسياسة.
والبدو العرب الأكثر بدارة هم نتيجة لذلك
أبعد الأم عن سياسة الملك.

. وإذا كان الفلاسفة قد عرفوا الإيمان بأنه
حيوان سياسي فإن ابن خلدون يرى أن
الإنسان لا ينطبق عليه ذلك إلا ابتداء من
مرحلة معينة وهي مرحلة المجتمع الحضري
وهكذا تنطبق السياسة مع الملك الذي لا
يظهر إلا عندما يتم تجاوز المجتمع البدوي.

ويعتبرهم أهل أعلى ديني ينظم البدو
حول قائده ضمن العصبية ويتجاوزها في آن
ولابد من التأكيد على أن المجتمع المورس
على الدين هو في نظر ابن خلدون مجتمع
مسيحي فالدين ينظم بدور السياسة وذلك
عن طريق تنظيم الناس على أساس مبادئ
لأخلاقية. والخلافة باعتبارها النظام السياسي
الإسلامي المتميز تقدم للناس نظاماً سياسياً
أفضل مما تقدمه السياسة في مفهومها
الفلسفي.

إن التمازج التفرع وتوحش الحياة فيه
يفرضان على الرجل أن يمشوا جماعات
مشكلة حول عصبية عديدة مفصول
بعضها عن بعض ونتيجة ذلك يقوى
النداء والتحاسد فيما بينهم فيطرون
مشردين إلى صراعات داخلية لا يمحطون
مها فتكاً إلا بواسطة تغير نفسى جدرى هو
أهل الأعلى الديني (٢٥).

وما من شك في صدق التحليل الخلدوني
لدى وضع الدين من العصبية موضع
الصحيح في علاقة متوازنة بين السلطان
الروحي والسياسي فبعد عن توازن لثق في
رويته للفلسفة إلى لا تنفي الروحانية الدينية
ولن تم تجاهل حقائق القوة الموضوعية في
سوق التطور الإنساني دون أن يقلل من
مصاديق هذا التحليل ارتباطه الشديد بالبيئة
الحرية.

العصبية وهم والتهيار الدولة:

وسيدني هذا للدراب التحديد في الفكر
الخلدوني بين التطور الاجتماعي للعصبية،
والتطور التاريخي الدولة القائمة على هذه
العصبية. ولعل هذا للدراب للربط المتصور
في الرؤية الخلدونية يمكن رؤيته للفلسفة
التي ترى الدولة كائنات حياً يولد ويمر ويحترق
ثم يهرم وينفي في مرحلة ممتدة تماثل عمر

الكائن الحي. ولعل هذه الفكرة للفلسفة هي
ركن النظرية السياسية لديه وسبب شهرتها
وثيرتها وتناولها كثيراً لدى عديد من
المفكرين للتأخين وعلى رأسهم توينبي مع
فلسفته للتاريخ، ويحلل جورج ليبكا
للتحول الاجتماعي التدريجي للمدات في
الكائن المشترك العصبية والدولة فيرجعه إلى
مراحل خمس هي:

في المرحلة الأولى: يقتصر النشاط
في البداية حيث يتم الصراع من أجل البقاء
على الضروري.

في المرحلة الثانية: تكون الغلبة
لعصبية معينة على سائر العصبيات.

في المرحلة الثالثة: يبدأ عدد ذلك
مضرورة التحول الحضري في أنماط النشاط
والفكر.

في المرحلة الرابعة: تبلغ المدينة
طور الحضارة وتطور المدن بالمعنى اللطيف
للكلمة، والذي يتميز بصناعات تهدف إلى
إشباع حاجات الدف وتبديل الفوائد تبدلاً
عصبياً وتلعب هبة الدولة وتفتك بالثاني
لعصبية الأصلية.

في المرحلة الخامسة: يفتح الباب
بعد ذلك للاقتسامات الداخلية والتخايل
ويكون الأمر قد حسم عندما يدلع القتال
فتكهن على انقراض الدولة القديمة دولة
جديدة (٢٦).

ورغم رجمه هذا التحليل ومصاديقه إلا
أنه يخلط بين مستويين قصد إليهما ابن
خلدون في تحليله التاريخي محاولاً الفصل
الدقيق بينهما.

المستوى الأول ويخاطب التحول في
هيكل العصبية ذاتها، والثاني يخاطب التحول
في هيكل وطبيعة الدولة. ولكل مستوى منهما
سوقه ومرحله وإن كان التطور الحادث فيهما
يبدأ ويتهى تقريباً عند النقاط نفسها بل
ويؤدي إلى النتائج نفسها باعتبار أن مستوى
الثاني وهو الدولة مجرد انعكاس لما يدور في
المستوى الأول وهو العصبية التي تأخذ هذا
دور المتغير المتصل.

العصبية وفلسفة التاريخ لدى ابن خلدون



أولاً: تطور هيكل العصبية الحاكمة:

ويرى أنه يمر بخمس مراحل هي:

١ - مرحلة الظفر بالبنية: أي العصور على السلطة وتأسيس الدولة ويعتمد صاحب العصبية الصاعدة في هذه المرحلة على أقرب أفراد عصبية.

٢ - الانفراد بالسلطة: فيأخذ صاحب العصبية في إبعاد من يتحتم لعصبية ويقرّب منه أفراداً يلتمسون إلى عصبية أخرى يتخذهم حلفاء وأتباعاً.

٣ - مرحلة الفراغ للدمعة وتأخذ الجماعة الحاكمة في التمتع بشار استقرار حكمها ولا تمنح بالإنجادة أصحاب المصنوبات الأخرى ولا إلى توسيع سلطاتها.

٤ - يصبح ذلك السمة الثابتة في المرحلة الرابعة وهي مرحلة القنوع والسمانة، فتفتني علاقات المدا بين هذه الجماعة الحاكمة والجماعات الحاكمة الأخرى في الدول العصبية، ويبرز التبادل التجاري وكافة صور التفاعل البشري داخل وخارج المجتمع السياسي.

٥ - ثم تأتي مرحلة الإسراف والتبذير فلا تقدر الجماعة الحاكمة أن تحافظ على نمط حياتها الرغد إلا بما تحصل عليه من المجتمع. وهكذا فإن إنفاقها على ملذاتها وعلى استماحتها بدماع الحياة يكون على

حساب تأمين نفسها ضد أطماع أصحاب العصبية الأخرى لدخل المجتمع نفسه بل وضد التآمن عليها من الخارج، ومن لدخل العصبية ذاتها. وهكذا تؤدي المرحلة الخامسة إلى زوال هذه الجماعة الحاكمة إما نتيجة ظهور عصبية صاعدة لدخل المجتمع أو مزيجاً من الصراع أمام عصبية أخرى خارجة^(٢٧).

ثانياً: - تطور الدولة:

ويرى أنه يمر بثلاثة أجيال هي:

الجيل الأول:

ويعيش حياة بدائية في الريف والبادية ويميز بالعصبية وأبناء هذا الجيل ولم يزلوا على خلق البداوة وخشوعها وتوحيشها من شطط المعيش واليسالة والافتقار والاشترار في السهول، فلانزال بذلك صورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والبأس لهم مفقون.

الجيل الثاني:

وهو الجيل الذي يتحقق على يديه الملك والذي يؤسس للدولة فيقتل من الحياة البدوية إلى الحياة المدنية المتقدمة ويقول عنه ابن خلدون «والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترف من البداوة إلى الحضارة ومن الشطط إلى الترف».

الجيل الثالث:

وفيه يسون للحياة والخصونة كأن لم تكن ويفقدون العصبية بما هم فيه من ملكة التهور ويبلغ فيهم الترف غاية بما يتنبه من التعميم وضسارة المعيش ويتم على يد هذا الجيل انهيار الدولة لاستغراقه في الترف ويضطر السطان إلى الاستعانة بالموالي والمزقة الدفاع عن الدولة^(٢٨).

وفلسفة التحول لدى ابن خلدون تعود إلى تغيرات نفسية داخلية أساساً وبالتالي فهي تجري جرياً طبيعياً لدخل النفس الإنسانية لأنها سنة من سنن الخلق وإن لم تمنع كونها سنة طبيعية من محاولة ملاحقة أسبابها الموضوعة..

فالعصبية تضعف عندما تعود الأحوال التي تعجزها لا تتحفظ فلذا ما ارتقى بعض

الأفراد نشأ عن هذا انتشار حياة أبنائه ضمن جو من الأمن والترف يرضى لنشاطهم ويوهن عزائمهم على حين يبلغ ميلهم إلى التميم والملاذ من التآصل ما يؤدي إلى إفسادهم التمام، وهكذا فإن عادة السلطان والنفى والسيطرة تبطل بالتدريج لدى من يمتعون بها من الخلال ما هو ضروري لنيل هذه الامتيازات، وإذا ما تقدم الزمن قليلاً لا يقتصر الأمر على زوال الوسائل لنيل هذه المنافع بل يرى أن أبناء الأسر المسيطرة عاجزون حتى عن المحافظة على مقامهم الرفيع.

ويكتف ابن خلدون أن يسبغ كما رأينا دقة بالغة على هذا التطور النفسي العام الذي يرسم خطوطه الكبيرة فعده أن من الواجب أن يدوم أربعة أجيال هذا التطور الذي يسير من ارتفاع جد حسن الموهبة على الخصوص إلى زوال جميع خلاله لدى ذريته الذين أنفسهم فرط الترف وما يلاقونه من سهولة^(٢٩).

وفي تحليله للممران البشري لدى ابن خلدون يرد سقتهلانا بالتسوية هذا التحول الجاري في العصبية من مضطربين قبلين إلى جرد مزقة لثلاثة أسباب ينقلها من المقدمة وهي:

الأول:

أن طبيعة الملك تقتضي الانفراد بالمدد وما كان المدد مشتركاً بين العصابة وكان سعيهم له واحداً كان مهم في انتخب على التفرع الذب عن المودة أسرة في طمرها وقوة في شاكلتها ومرامها إلى العز جميعاً وهم يستطيرون الموت في بناء مسجدهم ويؤاخذون الهلكة على فساد. وإذا انفرد الواحد منهم بالمدد قرع عصبيتهم ركب من أمثلتهم واستأثر بالأموال دونهم فكأناسوا عن الغزو وفضل رجوعهم ورموا المدة والاستعداد. ثم ربا الجيل الثاني منهم على ذلك يحسبون أن ما يتألم من العناء أجراً من السلطان لهم على الحماية والمعرفة لا يجري في عقولهم سواه ولأن أن يمتأجر أحد نفسه على الموت فيصير ذلك وهذا في الدولة وخضعت من الشريعة ويتقبل على مناحي الضعف والهرم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها.

الثاني :

«أن طبيعة الملك تقتضي التذرف، فكل من عواندهم وتزويدهم تغفلهم على أصلياتهم ولا يلقى نخلهم بخرجهم فالفقر منهم يهلك والمترف يستغرق عطاء بترفه ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة إلى أن يقتصر السلاء كله عن التذرف وعوائلده وتسهل الحاجة وتطالهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحروب فلا يجدون واجبة عنها فيورقمون بهم الصناديق ويبتزغون مما في أيديهم يستأثرون به عليهم أو يؤولون به أبنائهم وصنائع دولتهم فيضعفونهم لذلك في إقامة أحوالهم ويضعف صاحب الدولة بضعفهم.

وأيضاً إذا كثر التذرف في الدول وصار عطاؤهم مقسراً عن حاجاتهم ونفقاتهم لحاج صاحب الدولة الذي هو السلطان إلى الزيادة في أصلياتهم حتى يسد خللهم ويزرع عليهم، والجبالية مقطرها معلوم ولا تزيد ولا تنقص وإذا زادت ما يستعصم من الفئوس فيصير مقطارها بعد الزيادة محدكاً، فإذا وزعت الجبالية على الأصليات وقد حدثت فيها الزيادة لكل واحد بما حدث فيها من ترغيبه وكثرة نفقاتهم نقص عدد العامة، وثالثاً ورابعاً إلى أن يعود الحسكر إلى أقل الأعداد، فنقصت الحماية لذلك وتسط قوة الدولة ويتحاسر عليها من يجاورها من الدول أو من هومت بدورها من اللقبائل والمصائب ويأذن الله باللاء الذي كتبه على خليفته.

وأيضاً فالتذرف مفسد لمخلوق بما يحصل في النفس من أوران الشر والسفه وعوالمها. كما يأتي في فصل الحضارة فتلخبط منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلاً عليه. ويضعفون بما يلقاها من خلال الشر فتكون علامة على الإدهار والافتقار بما جعل الله من ذلك في خليفته. وتأخذ الدولة مبادئ المذهب وتضعف أحوالها وتزلزل بها لأراض مزمنة من الهرم إلى أن يقتضي عليها.

والثالث :

هو أن طبيعة الملك تقتضي الدعة وإذا أخذوا الدعة والراحة ملأوا خلفاً صار بذلك طبيعة وجبة شأن الموالد كلها وإيلانها ففري

لأجيالهم الحادثة في نصارة العيش ومهد التذرف والدعة وينقلب خلق الترف ويصرون عروائد المبادرة التي كان بها الملك من شدة اليأس وتعود الأقراس وركوب البيداء وذهابا لتفرق فلا يفرق بينهم وبين السرقه في العصر إلا في الثقافة والشارة فتضعف حمايتهم ويذهب بأسمهم ويتحصر شركتهم ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلين من ثياب الهرم لا يزالون ويكونون بهوائد التذرف والحضارة والسكون والدعة ورقة الحاشية في جميع أحوالهم وينقصون فيها وهم في ذلك يبعدون عن البدوة والخشونة وينسلفون عنها شيئاً فشيئاً ويصرون خلق البيالة التي كانت بها الحماية والمداقة حتى يحدوا عيالا على حامية أخرى إن كانت لهم^(٣٠).

أنواع الدول لدى ابن خلدون :

يقسم ابن خلدون الملك الذي اعتد به منصباً طبيعياً وضرورياً للمجتمع البشري إلى ثلاثة أقسام:

الأول - هو ملك طبيعي :

ويطى حسب تدويره حمل الكلفة على مقتضى القرض والشهوة وأسامه لتخلط والقهر. وهذه هي صورة الدولة البدائية في العلوم السياسية حيث إن فكرة القانون لم تجرد عن شخص الحاكم.

الثاني - ملك سياسي :

وينصرف إلى حمل الكلفة على مقتضى للنظر العقلي في جلب المصالح التنويرية ورفع المضار، وفي هذه الحالة توجد قوانين سياسية - حسب رأيه - يسلم بها الكثافة ويتفاضلون إلى حكمها ويخضعون لها كما كان الحال بالنسبة للفرس.

الثالث - الخلافة :

وهي حمل الكلفة على مقتضى النظر للشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الرجاحة إليها، وفي هذه الحالة يوجد قانون يسود على كل من الحاكم والمحكوم كما هو الحال في الصورة الدانية إلا أن هذه القوانين تدخلت في تحديده عناصر الإرادة السماوية. حينذاك تصل الجماعة السياسية من حيث نظامها إلى مرحلة الكمال وهو في قوله هذا

يقتصر الجماعة الإسلامية وهي تلك سلطة زمنية تستند إلى تعاليم ساموية مطلقة^(٣١).

والحقيقة أن هذه الأنواع الثلاثة من الدول تتوقف صورتها على أسلوب نشأتها، كما أنها ليست صوراً جامدة إذ يمكن أن تتحول إحداها إلى الأخرى في ظروف معينة.

فهناك الدول التي تقوم على القهر والاستبداد، وأصحاب العصبية الخاصة في هذه الدول يخضعون العصبية المسيطرة التي تجسد الملك الطبيعي لأنها تمثلت عناصر القوة المادية التي توهمهم على الانصياع لها، ولكن هذه حالة أوروبية في نشأة الدولة فصرعان ما يحاول أصحاب العصبية المسيطرة أن يكسروا ولاء العصبية الأخرى ليس باستخدام القوة ولكن بالسياسة حيث يشعر هؤلاء أن بقاءهم في إطار هذه الدولة متفق مع مصالحهم، وهكذا تشكل الدولة التي قامت على أساس الاستبداد - والملك الطبيعي، إلى الملك السياسي حيث الحكم بمقتضى العقل وبواسطة قوانين سياسة تحكم مصالح أصحاب العصبية الجزئية الذين يحثون في تلك الدولة.

أما النوع الثالث وهو الخلافة فهو قد ينتج عن الملك السياسي نتيجة لظهور دعوة دينية تساند عصبية قوية. وهذا ما حدث في إطار كل من الدولتين الرومانية والفارسية عندما انتصرت عليهما الدولة الإسلامية، وكذلك يمكن أن تتحول دولة الخلافة إلى ملك سياسي باعتماد تلك القوانين التي لا تستند إلى الشرع ولكنها تستند لتحقيق مضايمة بعض الطوائف للدخالية في هذه الدولة بوعدها بمكاسب معينة ورفاهة تنظيم هذه الدولة على غير الأساس الشرعي^(٣٢).

ولعل هذا ما يفسر معظم التاريخ الإسلامي فيما عدا عصر الخلفاء الراشدين وزهاء الأربعين سنة الأولى منه، إذ تحولت الحكم إلى ملك وتولّى الشرع لنصاب المصلحة وصارت الخلافات الأموية للخلفاء والأموية - السياسية فيما بعد موجهة لحركة الاطمان السياسي الإسلامي حينذاك ودون اكترت بالشرعية، وهو الاتجاه الذي تنامي

العصبية وفلسفة التاريخ لدى ابن خلدون



فيما بعد في العصر العباسي ووصل إلى درجة أكثر حدة.

والحقيقة أن قدرًا من المرونة اللازمة للتحول من أساس السلطة إلى أساس آخر يعد ضرورة لتحقيق نوع من الاستقرار للمسي، وطول عمر الدولة الكائنة، فالعمران البشري لدى ابن خلدون يولد من المظالم والعدوات كثيرًا. وإذا بقيام الدولة لديه هو حل إنساني يسمى لتحقيق ما أسماه «بالأزاع» الذي يعادل بالمعنى المعاصر السلطة والقانون، والذي عن طريقه يتحقق الاستقرار والعدل وتسيير أمور الناس.

وهي عن البيان أن الأزاع يتغير من شكل ما للدولة إلى الشكل الآخر وحسب أنواع الدول وأساس شرعيتها، فهو القوة، ثم النقل، ثم للشرع، في الملك الطبيعي، والملك السياسي ثم الخلافة، وبالترتيب نفسه والقوة الناجمة عن العصبية كوزاع في حالة البداية والمرتبطة بالمكانة الشخصية للزعامة التباين وبالأحترام الذي يلقونه في مواجهة للمشتقين والمتمردين على الجماعة تبدأ في التواريخ ثم الانهيار، وبالتالي تتطور الحاجة إلى أزاع جديد يصاحب التحول إلى حالة التدهور. وبالتالي لابد من أساس جديد للضبط والسياسة السلطة الحكومية فيما يسمى بالقانون، والحقيقة أن الأزاع في الحالتين السابقتين هو أزاع خارجي مفروض على النفس سواء

بقوة العصبية، أو بقوة السلطة الحكومية وأنها القانون وذلك على العكس من الأزاع في حالة الخلافة إذ يكون الشرع وإزاعًا ثابتًا من اللوح الإنسانية السامية للأزاعية في الاتفاق مع الإطار القيمي والأخلاقي الذي يتجسد في الدين. ولذلك فوجود الأزاع الديني يعد أمرًا ضروريًا للدول كافة ليس فقط لإنشائها ولكن لبثائها واستمرارها. والدين هنا لا يعنى المفهوم الجامد أو حتى التعريف الدقيق، أو حتى بالمفهوم التاريخي الخلدوني الذي قام عليه تحليله وهو الإسلام، بل قد يمتد بمفهومه الواسع ليشمل ما يسمى بالملك الأعلى الأخلاقي فيضن أديانًا أخرى سماوية أو أديانًا غير سماوية كالبرهنية والكونفوشية، أو حتى الأيديولوجيا باعتبارها إطارًا متكاملًا للقيم والأهداف معًا.

فإذا ما استهلكت الدولة كل شرعيتها، وانهارت أنماط الأزاع لديها سواء بالعصبية أو العقل أو للشرع، فإن سنة الله تعمل في اتجاه انهيارها. والانهيار لدى ابن خلدون يأخذ طريقين لورثة الدولة المنهارة.

الأول:

حيث يستبد ولاة الأعمال في الدولة بالناسية عندما يتقلص ظلها عنهم فيكون لكل واحد منها دولة يستجدها لقومه. وما يستقر في النهاية بنصابه يرثه عنه أبناؤه ومواليه، وفي مثل هذا النوع لا يكون بينهم وبين الدولة المنقرضة حرب وإنما يدرك الهرم الدولة.

الثاني:

فهو بأن يخرج على الدولة خارج ممن يجاورها من الأمم والقبائل إما بدعوة يحمل الناس عليها أو يكون صاحب شوكة وعصبية (٣٢).

وهكذا تسقط دولة وتعقبها أخرى بقوة جديدة وزراع جديد لتفرض سيطرتها على العمران وتصره إلى أجل آخر، فالتاريخ لدى ابن خلدون ما هو إلا سلسلة من الدولة، المتعاقبة تهزم السابقة لتنهض اللاحقة ويختفي أزاع ليطهر جديد، وتكون الجماعات

الحاكمة ويدور معها التاريخ وتبني المجتمعات رغم ذلك كاملة وفي سكون.

خاتمة

العصبية وفلسفة التاريخ الخلدوني

يعد العمران مبدأً وغاية المشروع التاريخي عند ابن خلدون، فليس التاريخ لديه سوى سلسلة متصلة من لدول تتعاقب في النمو والهرم لتدرك كل منها الأخرى. والدولة هي في حقيقتها شكل ما أو صياغة ما للممران البشري تتحقق من خلال العصبية تلك القوة الحازمة الموحدة والجامعة والضابطة على جميع الفرقاء في اتجاه هدف واحد هو الدولة، أي الملك، أي العمران البشري. ولما كانت الدولة كصيفة للممران هي حلقة في سلسلة التاريخ فإن العصبية ذاتها وفي جوهرها الصورة الأخرى للحلقة ذاتها في هذه السلسلة الممتدة. وبالتالي فإن التاريخ الخلدوني في جوهره صراع بين العصبيات المتعاصرة، والصورات الغلبة لإحداها هي الملك فالدولة فالعمران المعنوي الذي تمثل فيه عوامل لهمم والغناء لعصبية المتحللة حتى تزول صورته «الدولة» وتأتي صورة جديدة. أما جوهر العمران فهو ثابت إذ هو البشر، والتمدن، والأصنام. وهي ثوابت لا يمكن تصور زوالها مع الجماعة الحاكمة أو العصبية.

وفي هذا السياق تمثل العصبية ليس فقط نقطة البداية، ولكنها أيضاً تلعب وتجسد دور الوسيط بين العمران البشري، والعمران المعنوي، فأرقامها ينقل العمران من بداوته إلى تحضره، ثم بعمل التحضر من خلال الآليات والتمدن الاجتماعية إلى تفكك وذبول وانهيار العصبية فيكون ذبول العمران وانهياره.

والسؤال هنا: هل ذبول العمران المعنوي وانهياره يؤدي إلى عردة البداية للمجتمع المعنوي أم فقط يؤدي لتغير صورة الجماعة الحاكمة؟ وفي الإجابة عن هذا السؤال يمكن معني أو أخطر وهو المعنى أو الهدف التاريخي لدى ابن خلدون، فالفلسفة التاريخية لديه كما تجسدها العصبية تعتمد على مفهوم الدولة، فالبداية من خلال

العصبية تتحول إلى العمران الحضري ثم تتفكك، العصبية أمام عصبية أخرى صاعدة. وبهذا تكتمل دورة تاريخية تبدأ بعدها أخرى. ولكن أسئلة هنا هل تبدأ الدورة التالية عند القطعة نفسها التي بدأت عندها الدورة السابقة عليها؟ إن الإجابة بالإيجاب في هذا السياق تقود إلى المفهوم التاريخي للتطور، وبالتالي فإن التطور التاريخي يمانى حالة شلل وعجز يقود إلى القول بعدمية المشروع التاريخي للخلودى، إذ إنه لا يفسر التطور للحدث لعلما والذي لا يمكن إنكاره قبله ويعدده.

يركز على المرء إذن أن يبحث بحقوق في فلسفة ابن خلدون ليجد معنى للتطور لديه يؤكد مصداقية رؤيته للتاريخية ولا يكون ذلك إلا بافتراض الإجابة بالنفى.

فالنتي هنا يقصر الهرم على الجماعة الحاكمة، وعلى الدولة كصورة للعمران. وهذا يبدو للتطور الدائري صيغة وفلسفة لأنماط الحكم، وأشخاص الحكام، وأليات التفكير والتحول، دون أن يمتد ذلك الهرم إلى المجتمع المتحضر فيعود إلى بدائته وإلا استغرقت البؤادة معظم بل التاريخ الإنساني كله.

إذن يبدو من المنطقي القول بأن الفلسفة التاريخية لدى ابن خلدون وإن حملت مفهومًا دالًّا على تطور العصبية، فإنها لا تفرص على المجتمع الإنساني الذى يظهر فى دوائر متعصبة أو متزايدة الاتصاف إن لم يكن يتطور فى خط مستقيم، وذلك دون أن تلتقي من العصبية كمفهوم كونهما أن هذا التطور، وكونها بالعلم الأفضل لب وجهه الفلسفة التاريخية لدى ابن خلدون.

أسانيد البحث

(١) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق: على عبد الواحد وافي، مطبعة لجنة البحوث العربى، القاهرة، ١٩٥٧م، ص ٤٨٤ .

(٢) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، الطبعة الأدبية، بيروت ١٨٧٩م، ص ١١٢ .

(٣) نياين جمعة علم الدين، فلسفة التاريخ عند أروالد لويلى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١م، ص ٢٩ .

(٤) زيب الضمير، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للطباعة، القاهرة، ١٩٧٩م، ص ١٧٩ .

(٥) فوف لوكوت، ابن خلدون، ترجمة موشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م، ص ١٢٧ .

(٦) جورج لايكا، السياسة والدين عند ابن خلدون، تصريب موسى وهبي، شوقي دويهي، دار للكتاب، بيروت، ١٩٨٠م، ص ٩١ .

(٧) سفيلانا باتسيفيا، العمران البشرى فى مقدمة ابن خلدون ترجمة رضوان إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م، ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

(٨) محمد محمود ربيع، الكثرة السياسية لابن خلدون، دار لها، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨١م، ص ٧٣ - ٧٤ .

(٩) صالح المصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار الكاتب العربى، بيروت، مكتبة الفخيمى، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٧م، ص ٣٢٤ - ٣٣٥ .

(١٠) صالح المصري، المرجع نفسه، ص ٣٣٩ - ٣٤٠ .

(١١) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، مركز دراسات الرعدة العربية، بيروت، ١٩٩٢م .

(١٢) محمد عابد الجابري، المرجع نفسه .

(١٣) محمد عابد الجابري، المرجع نفسه .

(١٤) سفيلانا باتسيفيا، مرجع سابق، ص ٢٠٨ .

(١٥) على أرماني، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربى، دار للتوزيع للطباعة والنشر بيروت، ط ٣، ١٩٨٥م، ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(١٦) عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق على عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص ٤٧٥ .

(١٧) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق على عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص ٤٧٧ - ٤٧٣ .

(١٨) محمد محمود ربيع، النظرية السياسية لابن خلدون، مرجع سابق، ص ٧٦ - ٧٧ .

(١٩) على أرماني، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٦٦ .

(٢٠) عبد الرحمن بن خلدون، سؤال المسائل لتفسير المسائل، تحقيق أبو بصير السزوينى، مراجعة سيد حشاد، رئيس الدار العربية للكتاب، ١٩٩٢م، ص ٢٨ .

(٢١) حرية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من المظالم إلى محمد عبده، القاهرة، مكتبة الأديب المصرية، ١٩٨٦م، ص ٣٧٩ .

(٢٢) من الآية ٣٣، سورة الأنفال، قرآن كريم .

(٢٣) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٤٦٦ .

(٢٤) صالح المصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٤٨ .

(٢٥) على أرماني، مرجع سابق، ص ١٥٥ .

(٢٦) جورج لايكا، مرجع سابق، ص ٩٦ - ٩٧، ضمير، مرجع سابق، ص ٣١ - ٣٢ .

(٢٧) مصطفى كامل السيد، محاضرات عن الدولة، بروكشتال للإعلام والنشر، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ٢٢ - ٦٤ .

(٢٨) زيب الضمير، مرجع سابق، ص ٣٦ - ٣٧ .

(٢٩) ناستون بولوك، ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، ترجمة عادل زعير، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤م، ص ٨٥ - ٨٦ .

(٣٠) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق على عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص ٤٨٢ - ٤٨٤ .

(٣١) حرية توفيق مجاهد، مرجع سابق، ص ٧٨٢ .

(٣٢) مصطفى كامل السيد، مرجع سابق، ص ٦٢ .

(٣٣) نياين جمعة علم الدين، مرجع سابق، ص ٤٠ .

كان هذا الكتاب: «العقد الثمين» -
ديسمبر ١٨٨٢ م - هو أول دراسة
تاريخية علمية عن الحضارة المصرية
القديمة باللغة العربية، يكتبها عالم
مصرى متخصص فى علم الآثار..

قا ظلت آثار القدماء المصريين مهمة
فى مراقبتها دهوراً طويلاً، لا يصل
إلى مكتونها علم، ولا يدرك لغزها فهم، ولا
تند إلىها يد البحث والتقيب حتى تبطلها من
جديد، وتكشف عن مضامينها التاريخية
وأسرارها العلمية. وإذ ذلك ظل تاريخ مصر
للقديم طليساً مجهولاً من طليسات الزمن،
غير معروف حق المعرفة لدى عامة الناس
وخاصتهم، ولم يكن إلا روايات يتناقلها جيل
عن جيل أو عصر عن عصر دون تحقيق
أو فحص أو اختبار. وربما كان بعض تلك
الروايات عبارة عن حكايات مخدوعة أو
أقاصيص مصطنعة.

ولكن تلك الآثار الخالدة عاشت تتحدى
القتل بشمرخها، وقد حفظها تراب مصر على
مر الأزمان فسطاها واحصتها بين ثلاثة
الأمينة، وجعل منها وديعة لديه يصونها
ويرعاها لتكون شاهدة على عظمة الإنسان
المصرى فى عصوره السحيقة.

وظل الناس جيلاً بعد جيل وعصر بعد
عصر يأترون إليها ويشاهدونها ويقفون أمامها
وقفة إجلال وتبجيل، ولا يملكون حبالها إلا
أن يصفوا روعتها ويسجلوا عظمتها فى دهشة
وإعجاب، ويرووا عنها ما يسمعون من
حكايات وأقاصيص تتناقلها العصور
والأجيال، وكان منهم الفاتحون الغزاة، ومنهم
السائحون العابرون، ومنهم المؤرخون
والرحالة والطعام.

ولذلك ننحسبنا أهتم المؤرخون القدماء
ومهم العرب بآثار مصر قاسماً بوصفها
وتسجيل ما شاهدوه منها فى كتبهم، ولكنهم لم
يكونوا على دراية بالتقوى المصرية التى انفلت
سرهما مع الزمن، فلم يستطيعوا الكشف عن سر
ذلك الخط الهيرغليفى الذى أسمره بالثقل
المجهول، ومن ثم لم يفهموا لغز الحضارة
الفرعونية القديمة على منافع النيل حق للفهم
عن طريق العلم الصحيح إلا ما كان يروى من
روايات ويحكا من أساطير وحكايات.

العقد الثمين

باكورة مؤلفات

أحمد كمال باشا

شوقى على هيكى

شاعر وكاتب مصرى

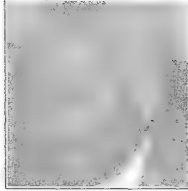


وكان من أشهر الراصفين تلك الآثار من العرب: المسعودي في «مروج الذهب»، وفي «أخبار الزمان»، والقضاعي في «الخطط والأخبار»، وعبد القاهر البغدادى في «الإفادة والاعتبار»، وابن عسيف شاه في «جواهر البهرور»، وتكى الدين المقرئى في «السلوك لمعرفة دول الملوك»، وفي «المواظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار»، وابن عبيد الرحيم في «تصفة الأباب... وغيرهم.

ونتيجة لانتفاخ الشرق على الغرب تطلع الأوروبيون إلى حضارة الشرق في تنهار ودهشة، وأخذهم بالإعجاب سحر الحضارة المصرية القديمة، فكانت قسور ملوك أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين تشوب إلى مصر وحضارتها وصور مجرذاتها ومبانياتها.

وظل الحال هكذا إلى أن جاءت الحملة الفرنسية بقيادة نابليون بوناپارت إلى مصر سنة ١٧٩٨م، وتم العثور سنة ١٧٩٩م على حجر رشيد الشهير بالكتابات الثلاث أو بالتقريب الثلاثة: الهيروغليفية والديموطيقية واليونانية القديمة، وبدأت محاولات العلماء الأوروبيين في فك رموزه والتكثف عن سر الكتابة الهيروغليفية، وكان منهم العالم الفرنسى سلفستى دى ماسى silvestre de sacy والديبرونمى السويدي أكريلاد Akerblad، والعالم الإنجليزي يانج young إلى أن تمكن الشاب الفرنسى جان فرانسوا شامبلون (١٧٩٠ - ١٨٣٢م) Jean Fran- cois Champollion بعد الاطلاع على أجهادات توماس يانج من مرانسة جهود سابقيه، والوصول إلى الكشف عن معاني الكلمات والأسماء بعد جهد جهيد فكان أشهر من عرف بحل تلك الرموز، وأعظم من أقدن اسمه بحجر رشيد، وقد نشرت هذه الأبحاث سنة ١٨٣٤م في كتاب: Prépis du Système Hieroglyphique أى بعد وفاة شامبلون بسنتين وهو في الثانية والأربعين من عمره.

وكان ذلك فتحاً جديداً في باب المعرفة الإنسانية يظهر علم الآثار المصرية Egyptologie الذى نشأ من قرارة تلك الكتابات، فكتاب العلماء على هذا العلم



سليم حسن

الإنجليز والألمان والفرنسيون وموالم يذهبون الآثار ويسرقون الماديات، وكانوا يأتون إلى مصر في هيئة مندوبين للبحث عن آثارها مستخدمين في ذلك بعض اليونانيين. وكان المصريون يجهلون هذا التاريخ العظيم وقيمة تلك الآثار الخالدة، فلا يهتمون إلا بكسب المال من أولئك المندوبين.

وفي سنة ١٨٢٩م قدم السيد شامبلون إلى محمد على باشا تقريراً طالبه فيه برجوب الحفاظ على تلك الآثار، وضمن تقريره بياناً بالرسائل التي يجب العمل بها للاحتفاظ بالآثار. ولكن محمد على لم يهتم بذلك التقرير قرابة خمس سنوات. ثم أدرك أن تلك الآثار من روائها ثروة عظيمة لمصر، فأصدر أمره بمنع تصديرها خارج مصر، وأشأ مصلحة لمصلحتها وصيانتها، فأخفوا بحفظون ما يجدونه منها في مكان خاص، حتى كثرت فقمارو بترتيبها في قاعات بسرى المتحفدار بالأركية، وصرفت باسم «متحف الشيخ رفاة»، لأن هذه السراى حينذاك كانت مكان لملاحة بك الكوبر.

وفي سنة ١٨٤٥م أجهذ لنيان بك في حمل الحكومة المصرية على إصلاح المتحف وتوسيعه. ولكن الإعمال عاد ليضرب أطلابه على الآثار مرة أخرى من جانب الحكومة، وحاول عبد السبور ماريت إقناع والييين عباس الأول وسعيد الأول بفائدة الآثار ووجوب الاحتفاظ بها، فلم تكن الحكومة المصرية بالآثار إلا في أيام الخديوى إسماعيل الذى لبى دعوة ماريت الذين كانوا في غلة عن ثرائ أجدادهم، مما حدا بالخديوى إسماعيل إلى تأسيس مدرسة لتعليم اللغة المصرية القديمة للمصريين في منزل الشيخ الشرفاوى بجوار مبنى الكلى ببولاى، وعين الألماني بروجش باشا مسكراً لهم لمرسوم أصدره فى أغسطس ١٨٦٩م/ ١٢٨٦هـ. وأمر بأن تكون نفقات المدرسة من نظارة المالية، وبخلفها عشرة تلاميذ من المصريون الذين أشرأ الدراسة

للجديد، وكثر تعاقبهم على مصر للوقوف على عجائب آثارها النفيسة.

وتوالى الأبحاث من بعد شامبلون فجاء بعده علماء أخذوا تراثه بالدراسة والفرسوع والزياة، كان من أشهرهم:

- فى ألمانيا الدكتور هنرى بروجش Brogsh الذى كان وكلاً لماريت باشا فى إدارة متحف الآثار المصرية وازمان Erman وشبيجل Spiegel.

- وفى فرنسا شابا Chabas. وماريت باشا Mariette الذى أسس متحف بولاى وماسيرو Maspero.

- وفى إنجلترا صامويل برش Samuel Brich، وفوكنر Foulkner، وبلانمان Blachman، وجاردنر Gardiner. وبيتري Petrie.

- وفى هولندا دى باك De Buck. ويانسن Janssen.

- وفى أمريكا برستد Breasted وريزلى Reiser، وباركر Parker.

- وفى إيطاليا نيقولا روليني Ro-sellini. وغير هؤلاء مثل جولشفيف Gol-énisheff من علماء أوروبا وأمريكا ممن كان لهم مجابحات ومؤلفات فى مصر ومكشفتها.

وهكذا انتهت أوروبا أكثر إلى قيمة الحضارة المصرية، وصار باب مصر مفتوحاً لهم منذ بداية القرن التاسع عشر، فجامعا

باكورة مؤلفات

أحمد كمال باشا



ومن ذلك حين سعى أحمد كمال باشا لإرسال ابنه حسين كمال إلى إنجلترا حتى يدرس هذا العلم هناك، ورفضوا السماح له بدراسته، فتحول إلى دراسة الطب وعاد طبيبا، بعد أن كان قد أعدّه للدراسة علم الآثار المصرية.

ولكن أحمد كمال استطاع أن يثقل طريقه وسط هؤلاء العلماء الأفذاذ، وتغافى في عمله دون مال أو كلال، وصرف عمره في خدمة آثار بلاده، حتى أصبح - على صعوبة هذا الفن وحدائكه - حجة فيه. وقد استشهد كثير من مؤلفي الإفرنج والمغرب وباحثيهم بكتبه وآرائه، وعجبوا من صبره وجهاده.

كما قام بتعليم أبناء وطنه ذلك العلم، فخرج على يديه طلبة مصريون أخذوا يشقون بدورهم طريقهم مقتدين بأستاذهم الأكبر أحمد كمال باشا، حتى أصبحوا من مرموقى المتحف المصري، واشتهروا بمؤلفاتهم ومعارفهم ومباحثهم، وكان من أشهرهم منهم حسين.

تقول الموسوعة العربية عن أحمد كمال باشا إنه أول عربي تعمق في تاريخ مصر الفرعونية، وجعل حياته وفقا عليه، ومضى يبحث فيه بهمة منقطعة للخطر، وظل ينفق في سبيل ذلك جهدا متصلا حتى وفق إلى إقناع المواطنين من أبناء جيله، وتبنيهم إلى واجبهم حيال تاريخ وطنهم، واستطاع - على الرغم مما قام في سبيله من عقبات - أن يثقي مدرسة عربية وطنية، كان لها الفضل في إقبال المصريين على دراسة تاريخ وطنهم المسجد قامت سنة ١٩٣٣م، وما زالت تضطلع بهذه الدراسة حتى اليوم. ترك لنا من بوعو ثروة غنية.

ويقول صاحب كتاب «تاريخ نوب عتخ آمون»: هو المرحوم العالم المصري بالآثار المصرية أحمد باشا كمال الذي توفي في أغسطس سنة ١٩٣٣م، وأن له أيادي بديعة على الآثار وخدمتها، إذ بذل جهده في تعليم الشعب مجده آبائه سواء أكان بإلقاء المحاضرات أو بتأليف الكتب أو بنشر المقالات. كما بذل ما في وسعه لحمل الحكومة على بحث بعض القضايا لدراسة علوم الآثار وتاريخها في أوروبا، وسعى أيضا إلى إنشاء مدرسة لدراسة اللسان المصري

الثانوية، وكانت لهم إجابة باللغة الفرنسية. ثم ألفت المدرسة بعد عدة سنوات، وبعدها ماسبيرو، ثم ألفت إلى أجل غير مسمى.

وكان أشهر من تبع من تلامذته ذلك المدرسة أحمد كمال، وقد خرج منها هو ونخبة من شباب مصر، فلم يشغل منهم بالآثار غيره، وغير أحمد نهيى لئلا صار مفتشا لدار الآثار المصرية فيما بعد.

وقد ساعدت الظروف أحمد كمال على أن يتحق بالمتحف في وظيفة «أمين مساعد» في أيام المسور جريسي، ثم عين المسور دى مورجان مديرا للمتحف فاجتهد على أن يخلص من المساعد الوطنى.

ولكن أحمد كمال لم يقتصر على أعماله في المتحف، بل كان لا يكتف عن نشر مباحثه التاريخية والأثرية، وعن مساجلة علماء أوروبا ومناقشتهم في أرائهم العلمية، ولم يكتف بما كان يلقى من خطب ومحاضرات، وما كان يوافي به الجرائد والمجلات من المقالات والأبحاث العلمية والأثرية، بل أخذ في وضع الكتب والمؤلفات.

ولذا كان أحمد كمال قد اختار لنفسه دراسة علم الآثار، فإن الطريق أمامه كانت شائكة غير مغروقة بالورود، وكان محفوقا بالمقنيات والصعوبات التي يضئها في مواجهته علماء الآثار من الأوروبيين احتكارا منهم لهذا العلم الهديد الذي أقاموه وخطرو فيه خطوات مقدمة، فكانوا يضلون به على للوطنيين من أبناء مصر.

القديم وعلم الآثار المصرية فقررت الوزارة إنشاء المدرسة.

وكتاب «العقد الثمين» هو أول كتاب ألفه العلامة الأثرى أحمد كمال باشا، صدر سنة ١٣٠١هـ / ١٨٨٣م في طبعته الأولى عن المطبعة المصرية ببولاق مصر، فهو أول لمرة بانسة من ثمرات قلعه الدافق، وأول شعاع أطلت به شمس فكره على عالم البحث والتأليف، أيام كان يعمل «معلم للتاريخ واللغة الفرناوية والبريائية ومترجم الأنتوية خانة المصرية ونظر مدرستها البهية».

وربما كان هذا الكتاب أول ما ألف بالعربية عن تاريخ مصر القديم، كتبته متخصص في تاريخ تلك الحضارة وعارف بلغتها، ولذلك فهو يعد فتحا مبييا في عالم التأليف عن حضارة مصر وتاريخها باللغة العربية، ويؤكد رأينا هذا قول جرجي زيدان في الهلال عدد ١٥/٧/١٨٩٥م: «صليحة ٨٦٤ عن العقد الثمين: هو أول كتاب نشر في العربية في تاريخ قدماء المصريين».

وقد نجح في تسميته اللوح الأدبي المتبع في ذلك العصر بالترام السبع والمزوجة بين الألفاظ، فأسماء «العقد الثمين» في محاسن أخبار وديان آثار الأقدمين من المصريين، وقد اتبع هذا الأسلوب في تسمية بقية كتبه من بعد. وربما كان يعوز الكتاب بعض الدقة العلمية في منهجية التأليف، ولكن يشفع لصالحه أنه كان باكورة أعماله، وأنه أول كتاب علمي بالعربية عن تاريخ مصر الفرعونية، كما كان عصره عصر بدايات التأليف والوعنة الثقافية في العصر الحديث.

وكان العامل لأحمد كمال على الكتابة في تاريخ قدماء المصريين - كما يقول هو في مقدمة الكتاب - أنه رأى الأجانب يتنافسون في اقتناء آثار ذلك التاريخ، ويعتدون به أكبر العناية، ويحولون لمشاهدة آثار القدماء من المصريين المراحل الطوال، ويبذلون على حيازة تاريخها نفائس الفلوس والأموال، فأصدين تعليم هذا التاريخ لأطفالهم وتدارله بين رجالهم، مع أننا بذلك أحق وأحرى، وصاحب الدار بلانم أن يكون بها أدنى.

وقد رتب بكتابه هذا على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة وقسم المقدمة إلى سبعة فصول: الأول في فائدة التاريخ، والثاني في

للليل وأسمائه القديمة ولغروعه ومصايفه، والثالث في أصل المصريين وحدود مصر وأسمائها القديمة والرابع في تقسيم مصر قديماً وحديثاً، والخامس في أقسام مصر القديمة، والسادس في وقوف قدماء المصريين على تأسيس مملكتهم، والسابع في تقسيم العائلات المصرية.

ثم جعل الباب الأول في الطبقة الأولى وهي مشتملة على إحدى عشرة عائلة والباب الثاني في الطبقة الثانية وهي مشتملة على ست عائلات والباب الثالث في الطبقة الثالثة وهي مشتملة على أربع عشرة عائلة.

ثم جعل للخاصة في ذكر من أجهت من الأبرياء فيون في حل رموز اللغة البربرانية وكيفية توصلهم لذلك، وذكر بعض حروفها.

وقد أطلع على الكتاب بعد تأليفه وقيل طباعته كل من السيد الأديب عبد الهادي الإيباري نجا والأساتذ العالم أحمد نجيب، وكذا في تقريره كلمات وردت في سفر الكتاب.

ورعد في نهاية كتابه بطبع لجزءه من الهيروغليفية التي كان قد انتهى من تأليفها في كتاب جديد.

وفي آخر الكتاب منظومة للشيخ طه بن محمود الدماطي، وهو أحد مصححي الطبعة الكبرى. وهذه المنظومة قد صاغها الشيخ طه بناء على طلب أحمد كمال، وجمع فيها أسماء الفراعنة على ترتيبها.

ثم ذيل الكتاب بكلمة خاتم تصحيح النظم بدار الطباعة الكبرى المصرية ببراق مصر محمد الحسيني.

وقد تم طبع الكتاب في عهد محمد باشا توفيق، في أواخر محرم للحرام مفتتح العام الأول بعد الثلاثمائة والألف من الهجرة، أواخر ديسمبر ١٢٨٣م، ويقع الكتاب في ٢٤٤ صفحة، والمنسوخ لهذا الكتاب للذين يعلم أنه سجل حضارة وتاريخ وجغرافية وأدب. أما إذا همل غرضه فهو يذكر أنه قد أتى بأخبار وعلوم كانت جديدة كل الجدة آنذاك على ذهن القارئ العربي للثقافة. يقول الأستاذ محمد الحسيني في ذيل الكتاب: «قد تم طبع هذا الكتاب لجليل بدع

الجمال وعذب القول المنسبيل الذي أطلعا من أحراق المائات الملوكية المصرية من أوائل الأول ولقمت التطبيقات من الأمم والدول على ما لم يطلع عليه أحد في سجل ولا كتاب، وأرأنا من آثار الملوك الأقدمين وصناعات الحكماء العياض المصريين ما يدهش للعقول، ويقضى بالحبج العجايب، وأحاط من أخبار القرون الماضية في الفصحة المصرية من منذ سبعة آلاف سنة إلى أن حكمتها الدولة اليونانية بما يطرب الأرواح وينهل الألباب».

ومن أهم ما جاء في هذا الكتاب حديث الكاتب عن أصل المصريين، فهو مشروع طامحا حوز الباحثين والمؤرخين، ولكن أحمد كمال استطاع أن يكشف عن هذا الأصل للذين، فهو يرى أن المصريين القدماء قد جاءوا من آسيا، أي أنهم ساميون ولجسوا حاميين كما هو شائع الآن عند عامة المثقفين. ويقول في ذلك: «كان المصريين يعتقدون أنهم أول من سكن وادي النيل، وعصر فيه، وإذا ساءوا أنفسهم على الآثار (روت) أو (لوت) وسماه أصل البشر، فلما منهم أنهم آباء البشر، ولكن بالتحقيق من الآثار اتضح أن أصلهم ومنهم من آسيا لا من جهة الجنوب». واستشهدوا على قوله بكتاب ده روجه في التمس عائلات الأول، وأرجع أصل (لوت) إلى كلمة (لوتيم) التي حذفت منها علامة التنكية (بي) فصارت (لوت)، ثم حرقت الدال إلى لتاء لقرب مخروجها، ثم قال: «ولقد اسم لابن مصري بن نوح عليه السلام، فهذا دليل أن أصل المصريين من آسيا».

وقسمة الأصل السامي أو العربي للمصريين للقدماء كانت شاذل أحمد كمال باشا طول حياته، فقد اخضرت فكرتها في ذهنه، وتبني هذه الفكرة، وحملها على عاتقه وحده، وأخذ يدل عليها بكل ما أوتي من علم، حتى أصبح رائداً لها. وألف في ذلك قاموس الهيروغليفي العربي الشهير الذي لم يطبع حتى الآن، وهو يقع في اثنين وعشرين مجلد، لويث فيه أن اللغة العربية الأولى هي الأصل للعريق للغة المصرية القديمة، أو هما من أصل سامي واحد، استدلالاً على وحدة الجنس العربي المصري.

وكان حديثه عن اللغة البربرانية أو الهرمسية وهي اللغة المصرية القديمة، في هذا الكتاب، أول ما نشر بالعربية في العصر الحديث عن حروف تلك اللغة التي كانت لغزاً يحير الأتقياء، وعن معاني كثير من كلماتها فيما يتعلق بالرجال والنساء، والمعجونات، وأعضاء الإنسان والحيوان والطيور والأسماك، وحشرات البر والبحر والهولم، والأشجار والنبات والأزهار، والأرض والسماء والمياه وما يتعلق بها، والمباني والمراكب، وثالث البيت والديجان والموسسات، وعدد الحروب والصناعة والآلات الزراعية، والقرابين، وأدوات للكتابة والآلات الموسيقي، كل ذلك في شبه معجم صغير، أو محاولة أولى لوضع معجم هيروغليفي عربي. ويعد هذا المشروع عن اللغة البربرانية بحثاً جديداً في زمه لم يعرفه قبله عالم من أبناء بلد.

وفي ذلك يقول العلامة أحمد نجيب مقراً هذا الكتاب بقوله: «حظيت بالاطلاع على هذا الكتاب المرسوم بالدرسين في معرفة أخبار المصنفين فوجهته روض أبناء طابعت مغاربه ومنت فغالبه، أو بحر لأخبار مملات بخر الفوائد مطلق بدرر الفوائد، بل أعلى من قدر العظيم، وأغني من الجوراء، بل التقويم، فإنه جاد بما صن لزامن به، ولم ينتبه إليه متنبه، مما احتوى عليه من الأخبار البربرانية وتدوينها، ونظم ثلث الأبناء بوجه يسمى النوى، حيث تشتمل على ما كانت عليه الأول من قدماء المصريين، وتبائله أو بخلته أيدي الدول حياً بعد حين».

ولاشك في أن هذا الكتاب اللذين كان قد أحدث ضجة علمية عند صدوره، فأعجب به المتخصصين وعامة المثقفين، باعتباره أول وليد في المكتبة العربية يكشف عن حضارة مصر القديمة تاريخاً ولغة بأسلوب علمي أدبي مرقق، قلام على دراسة وعرفه، وخبرة ويمارسه. كما أنه فتح الباب أمام الدارين من أبناء مصر، وشجع على التأليف والكتابة في هذا المجال المعرفي الجديد، أو في هذا النمط الوليد الذي كان حكرًا على الأجانب فقط. فشا جدل بعده كتيب ويؤلف للكتب والموسوعات في حضارة مصر، كما فعل تلميذه العلامة سليم حسن في موسوعته «مصر القديمة».

تم هذا الحوار قبل عام ١٩٩٠ أى قبل العام الذى قسم المثقفين والشعوب العربية إلى عدة أقسام، وكان الحوار يطمح فى استكماله، ولعله يستطيع، وهنا وبمناسبة فوز المفكر الكبير فؤاد زكريا بالجائزة التقديرية بنشر.

- ١ -

فالمفكر والفيلسوف.. فؤاد زكريا.. يتميز عن أساتذة الفلسفة فى جامعاتنا فمعظم هؤلاء ناقل ومترجم لاتجاهات فلسفية أوروبية معادية للعلم ومروغوية العالم، كالوضعية المنطقية والوجودية والجنوائية والظاهرانية، ينحصر جهده - بعد النقل - فى إضفاء قناع من التبريرات التى تتخذ طابع اليقين الفلسفى أو التمسح فى تراث مدارس الفكر والكلام والصوف الإسلامى.

ولكن من يقرأ أعمال فؤاد زكريا؛ نظرية المعرفة والوقف الطبعى للإنسان، وبحثه، وكتابه اللذ عن سبينوزا، ومقالته الفلسفية النقدية فى مجلة (الفكر المعاصر). من يقرأ هذا كله ويضعه فى إطار ما طرحه تحولات المجتمع المصرى والعالمى من مشكلات فكرية وفلسفية، سيشعر على الفور بأننا لسنا مخبرين بين أن تكون لنا فلسفة أو لا تكون، بل إن الخيار هو: هل نصوصغ نظرياتنا عن رعى بحيث تتفق مع مبدأ مفهوم، أم نصوصها دين رعى ويمحض المصادفة؟

والتفويض الذى يشمل إسهامات فؤاد زكريا تتضح فيه ثقته بالعقل الإنسانى، وقدرته على فهم قوانين الضرورة الطبعية والاجتماعية التى يحيا من خلالها، بحيث يصبح بمقدوره أن يسيطر عليها، ويصوغ مستقبله ويحرر فى نفسه طاقات الحرية والإبداع والتقدم.

فى رسالته للدكتوراه اختار أن يدرس (مشكلة الحقيقة)، فناقش المعايير المميزة لحقيقة الأحكام وفق مختلف النظريات وعرض بالنقد للنظريات المثالية والواقعية ووحدة الجانب لمفهوم الحقيقة، ورغم عداه المشرفين على رسالته لمدرسة الفكر المادى بكل اتجاهاتها، فقد استطاع أن يسلك طريقاً

حوار مع

المفكر : فؤاد زكريا

حول الفلسفة

وقضايا الأدب والموسيقى

أجرى الحوار :

عبد الرحمن أبو عوف



موضوعياً وحذراً في تحليل فكرة الحقيقة المسببة والمطلقة، وإيراد أمثلة التحليل للتوفيق في كشف كنوز من غوامض مشكلة الحقيقة، وإظهار جوانب الكفص والتقصير في المذهب التي عرض لها بالنقد والتحليل.

أعقب ذلك دراسته لنظرية المصرفة وواجه الباحث ثرائاً فلسفياً منخماً ظل ينتقل عبر أجيال ونظم فلسفية متكاثرة تدور في بؤبؤه مثالية إنكار وجود للعالم الخارجي أو الشك فيه، وفقدان الثقة في المراسل المدركة والخلط بين مفاهيم الفلسفة والعلم في التجردية الإنشائية، واستطاع - بدراسة متقنة ساخرة بالأزواج الذي يبرء حياة من يكرر العالم الخارجي من للفلاسفة حين يتصرف في حياته حسب موقف طبيعي، ويفكر فيها حسب موقف مثالي - أن يدعو إلى خروج الفلسفة عن طابعها الاحترافي لتحدد علاقتها ببقية مجالات العالم، ولأن تضع في اعتبارها وجهة نظر الإنسان بالمعنى العام لهذه الكلمة - وأن تجد لديها الشجاعة للربط بين أفكارها وهذا الإنسان، وكانت هذه الدراسة في ١٩٦٢ - وسط حصار الفكر الأسطوري والعدائي للحقل المصري - دعوة لمحاربة التقريب بين الفلسفة والعلم، وتعيين الوظيفة الاجتماعية للفلسفة، وإيراد أخلاقية شجاعة للمفكر تعقد للصلة الضرورية بين الفكر والسلوك.

غير أن ما يمثل اكتمال منوع فؤاد زكريا - إلى جانب الكشف عن مزاجه الفلسفي وطبيعته شخصية الثقافة العذرة - وريشة الدفاع التي كتبها عن سبينوزا فيلسوف القرن السابع عشر الذي عالى - لقرن أو يزيد - من الانطهاد وسوء الفهم والتفسير، ولم يتعرض فيلسوف لمثل ما تعرض له من تمارض للتصديقات وتضارباتها، لذا كان على المفكر المصري أن يواجه ركاباً هائلاً من الدراسات والإسراج أربكت أن تصبح دلالة الأفكار العلمية والحرورية والديمقراطية التي شكلت للنسق الفكري لـ سبينوزا، في عصر محاكم التفتيش والتهمز والتخلف، حيث مازالت بقايا قديم الإقطاع تنقى ظلالها الكبيرة، على أن أخطر ما جاء



زكيا زكريا

وقد يتعرض البعض على تصورات فؤاد زكريا لفلسفة (سبينوزا)، غير أن معيار الحكم لها أو عليها هو مدى الانساق الذي قدم به تفسيره لهذه الفلسفة للحرية العلمية الشجاعة من حيث فصله بين ظاهر أنفاتها ودلائلها الحقيقية، ومن الحق كذلك أن نقول: لعل فؤاد زكريا قد وجد في سبينوزا قوة يمثل حذره ووضوحه وشجاعته وانتمائه للحقيقة العلمية في ظروف تضالها العالي التي تمنع أمام الفكر لتفكيراً واحداً... أن يكون مع تقدم وحرية ومستقبل شعبه أو يكون ضد هذا كله.

ويبقى أن تشير إلى جانب مهم في شخصية فؤاد زكريا الفكرية وهو أنه من أبرز دلائل ومشتقاه وعلماء الموسيقى لكتاكيتك الحديثة بعد حصين فوزي وله مؤلفات مهمة في هذا المجال أذكر منها (التعبير الموسيقي)، و «فانجر إلغ»، لذلك يصلح هذا الحوار لعماساً بالامتصاص لآرائه في الموسيقى العربية وأزماتها.

وأخيراً فلهذا الحوار قصة... لقد كنت من أولئك الذين أجروا حواراً مع فؤاد زكريا... وكان المفكر مازال يبعثنا من الأضواء... وكنت أعرف قيمة الرجل وجنونه وصفقه ولذلك اقتحمته ورحب بي وقامت بيئنا مسافة وأعداني كتبه... فأجريت معه حواراً قلمياً على الدراسة وهو جزء من مشروع كبير عن حوارات مع أشع رواد الفكر والأدب والفن والذي نشر معظمها في روز اليوسف أعوام ١٩٧١، ١٩٧٢، ١٩٧٣ لم يجه في كتاب (حوار مع هولام) صدر عن مجلة قصور الثقافة عام ١٩٩٠... وكنت أرى نشر الحوار في روز اليوسف... غير أن عهد الرحمن الفولاني وكان رئيساً لمؤسسة روز اليوسف رفض نشره والسبب أن فؤاد زكريا رفض خلقه من كتبنا من الشافيين والأزهريين عن أن ملائكة نزلت من السماء وهاجرت مع الجلود في مراكبه عبر أكتوبر السعيد ونشر رأيه هذا في الأهرام، وكنت قد دخلت في أزمة مع روز اليوسف التي كنت أكتب لها بانتظام... فحرمتم الحوار على لطفي الخولي رئيس تحرير مجلة (الطليعة)

به الباحث هو ملتقشه استخدام سبينوزا للمعجم الهلنسي كطريقة مصطنعة للتعبير، تماماً كما استخدم المصطلحات اللغوية بمعان جديدة، فجعل الفكر والوجد وجهي عملة واحدة - على عكس ديكرات، وأكد مرضوعية العالم وحماية توكايد ودم من صلة الضرورية في العالم الطبيعي إلى العالم الفسفي الاجتماعي وأزال للناقض بين الضرورية المادية والحرية الإنشائية - إلى جانب تحديد الطابع للسببي لتقيم الأخلاقية والجمالية والاجتماعية.

يبقى في قضية «سبينوزا» ما يتחק بالتعريف الطمي الذي نسقته حملة منخمة من المتحمسين لليهود، وحواروا به رد قضية سبينوزا لتراث اليهودي، مغفلين أن لزوجه الفكرى قد أتى به - مذ البداية - إلى الطرد من الطائفة اليهودية في إمبردلم إلى جانب المحاولات المستمرة لرشوته أريائله أو حتى قتله... إلى آخر صلوفا الانطهاد التي يتقها قوم أسبحوا أكثر عدولية وشراسة من مستطهذهم في التاريخ المعاصر - إن سبينوزا لا يكتب يوسف إله مجرد من كل مسحة من التخصيص، بل يعزو إليه الامتداد الذي هو الخاصية الأساسية للمادة بوصفها إحدى الصفات الإلهية، وتلك فكرة ظلت لفلسفة اليهودية - في جميع صورها - تنفر منها.

حول القلم وقضايا الأدب والموسيقى



الصارية والتي تصدر عن الأهرام، وأسجل هذا موقف لطيف الهوى الشجاع والمستول في نشر هذا الحوار في عام ١٩٧٤.. والترحيب بي في الكتابة للنائبة بملحق الأدب، والفن بمجلة الطلبة، وللذي كان منيراً خيطاً قدم إسهماً خلاقاً وثورياً في رصد الأوجال الجديدة جيل الستينيات بهانب إثارة قضايا ثقافية وفكرية مهمة وكشف ما كان يرتب لمصر وثقافتها بعد انقلاب السادات في ١٥ مايو ١٩٧١ وضرب وحصار مشروع عهد الناصر للثبنة .

وبدأت سلسلة الانهيارات عقب ٧٣ وظهر الوجه القبيح للثورة المضادة بقيادة السادات: الانفتاح الاستهلاكي.. الحملة الشرسة على عهد الناصر.. خروج الإخوان المسلمين والتنظيمات المتطرفة من السجن وتسليحها بالفتاوى والجنائز لضرب السلطة الناصريون والماركسيون، واشتملت الاضطرابات الطلابية والعمالية.. ولم تكن الجامعة بعيدة عن كل هذا التحول السياسي المرعب، وكنت أُرصد موقف فؤاد زكريا من كل ذلك فأجده يقف مع اليسار ويمتدح على اعتقال الطلاب.. غير أنه كان يعانى محلة شخصية في قسم الفلسفة الذي كان يرأسه في جامعة عين شمس واستغل أعداؤه والطلّامون في مركزه هذا التحول اليميني لحصاره فلم يجد بداً من الهجرة

واختار الكويت... حيث رحبت به كما رحبت بأخريين من الكتائب المصريةين وأبرزهم أحمد بهاء الدين الذي رأس مجلة العربي الكويتية.

ولقد عكف فؤاد زكريا في الكويت على القراءة ومناخات النقاشات السياسية والفكرية التي تحدث في العالم والوطن العربي وقلبه وعينه على مصر وهذا يكتب في صحفاته للكويت ويشارك في المهوم العامة بظفرة نقدية راديكالية تخطف وتقترب من اليسار.. غير أن لهم مسار العمل في الكويت هو إصداره سلسلة كتاب عالم المعرفة كنوع جديد معاصر وشامل ومنهج لقضايا الفكر والثقافة والسياسة والاقتصاد، مما شكل الآن مكتبة غاية في الصق والثراء دعمت للقارئ العربي خلاصة ثقافة العصر بجانب التحولات في الفكر والثقافة والنقد الأدبي العربي.. يكتب في هذه السلسلة متخصصون من كل أنحاء العالم ويقتنون لكل التيارات الفكرية خاصة الجديدة والتقدمية.

وكنت أتابع بيقظة كتابات فؤاد زكريا وسبالاته مع قضايا التحرير الناصرية وتقييم مرحلة عهد الناصر، كذلك يقطعه المبكرة من ظهور التيارات الأصولية الإسلامية، وإشكالية الشريعة الإسلامية وما يهدد المجتمع المدني من الفكر السلفي القبيح الجاهلي وتمايلاه للمجتمع الأمريكي وأكثريه لصلاة المرفهة والطلم الأمريكي هناك وقد نلستها للنوعية البرجماتية.. كذلك دراسته عما أحدثه جوربا تشوف من تحول نحو الديمقراطية والبروستريكا.. وتنبؤه بسقوط النظام الشيوعي الساتلي في روسيا وتفكك الاتحاد السوفيتي... ورده على هوكل في كتاب «خريف القصب»، لكل ذلك قررت أن أراجعه فؤاد زكريا بدة تساؤلات عن هذه القضايا فحرب وتم هذا الحوار في أواخر عام ١٩٨٩ وتم في منزله بمدينة نصر وقد لاحظت هذه المرة أن السؤل الذي كان دوراً (وحداً) أصبح عدة طوابق يسكن فيها أبناءه.

فهذا الحوار مع فؤاد زكريا تم قبل مسالة حرب الخليج وغزو العراق

للكويت..... وما أدى إليه هذا الأمر من تفرق بين المثقفين واستقطاب في الأبناء والمواقف... وكنت أُرصد موقف فؤاد زكريا من هذه المسألة.....

لقد تخلى عن حذره وموسوعيته ووقف ضد التفرد العراقي وهاجم بحدة كل المعارضين له والذين رفضوا تدخل التحالف العالمي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية لضرب مقدرات الشعب العراقي وفرض الهيمنة الأمريكية على المنطقة العربية والشرق الأوسط ويبدو أنه لم يفهم الهدف الرئيسي من صراع الفصالح والقوى في دول الخليج ومناخ العنف، ودور النظام السعودي في المنطقة.. ورفض إسرائيل لأى تفوق عسكري لدولة عربية.

أيا كان الأمر فهذا الحوار مع فؤاد زكريا بعد أن كتبه ونهلت في نشره فقد فقتنى في ظروف تصعد مزلى في زلزال ١٩٩٢ ونقل المكتبة.... وبحث عنه بعد رأس فوجدته أخيراً وقررت أن أنشره كترجمة عن روى ومواقف وسجلات فؤاد زكريا الذي أشعر هذه الأيام أنه يحس بمرارة من عدم تقديره في بلده ومعرفة قيمة الفكرية (أيا كانت اختلافاتنا معه...) ما جعله يستغرق في الصمت الذي يدعو للصاؤل.

وكان سؤالي الأول:

■ د. فؤاد زكريا... لنل الممارك الفكرية التي خضتها سيادتكم أخيراً يمكن تلخيصها في:

١ - الرد على اتجاه الأصولية الإسلامية وفكر تنظيم الجهاد والمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية.

٢ - الرد على كتاب (خريف القصب) لمحمد حسنين هوكل بكتاب (كم عمر القصب؟).

٣ - دراسة (الأحزاب والوطن وأفاق الديمقراطية في مصر والوطن العربي).

٤ - اتجاه (الخصوصية الحضارية ودور العسكريين في الثورة الوطنية

والاجتماعية) والتي يدعو لها. أنور عبد الملك.

والسؤال الرئيسى هو: ماذا عن المنهج الفكري الذى تحكم به على هذه التيارات الفكرية والسياسية؟

فوجئت به بسانتى بدوره محاولا إخراجى (ما هو مفهومك أنت عن منهجى؟).

قلت: لعله (المنهج العقلانى النقدي) هذا من واقع قراءاتى لأبرز أعلامه (سبولوا)، (آراء نقدية فى مفكرات الفكر والثقافة)، و(الإنسان والحضارة) و(التفكير العلمى)، و(آفاق فلسفية).

● قال: فؤاد زكريا فى حسم:

أتفق معك فيما يتعلق بالعقلانية للنقدية؛ فأنا طليما أعجبها فاسما مشتركا بين كل ما أكتبه وأفكر فيه، وبالرغم من أن لدى اهتمامات أيضا بجوانب فنية مثلا كالمرسومى أو غيرها، فأنا لا أعتبر أن هناك أى حواجز أو تعارض بين النقديتى إلى العقلانية وبين الجوانب الأخرى التى يمكن أن نسميها مثلا جوانب روحية متحققة بحساسية الإنسان، ولأنى أقصّر أن يظل الملل دورى فى هذه الجوانب كافة، فإلا فلهذه نقطة أساسية جدا، وهذه دعوة سأظل أتمسك بها، ولكن العقلانية تنطق بالمنهج، تتعلق بأسلوب التفكير، كيف تفكر فى موضوع من الموضوعات، يظل التساؤل بعد ذلك، إذا كان هذا هو المنهج، فما هو المضمون؟ يعنى أن تفكر بعقلانية من أجل ماذا؟ لابد من أجل شيء، والهدف الذى كنت أذيع عنه باستمرار.

أولا: المحافظة على إنسانية الإنسان بمسألة شديدة جدا، إن الإنسان ليعمرى العربى تعرض لهجمات كثيرة جدا ومن جوانب متعددة على إنسانيته، وما أذكر إياه أن نقرم كلنا كمفكرين وكأدباء وصنى كسبيين، وكأعضاء فى أحزاب أخرى لصد هذه الهجمات، وهذا العدوان الذى يفرض نفسه فى ميادين متعددة، عندما

نجد مثلا أن هناك أزمات للتصليدية تؤدى إلى أن البعض يتكبرون مليون بالتفكير فى ربع ساعة وللبيض الآخر لا يجد الخبز الضرورى له، فهذا عدوان على إنسانية الإنسان، عندما أجد أن نظام حكم معين يمحلق الناس بلا محاكمة ولا يبدأ فى التساؤل عما فطه بعد أن يكون للشخص الحققد قضى سنة أو لثنتين أو أكثر، فأنا أعتبر أيضا أن هذا عدوان على الإنسان، عندما أجد دولة على إسرائيل تتلاعب بنا ويتجه البعض إلى التحالف معها وإلى التطبيع وجعل العلاقات ودية... إلخ فأنا أرى أن هذا عدوان على إنسانيتنا، الشيء نفسه فيما يتعلق بالعلاقات الخاصة مع أمريكا لأن أمريكا كما تقول غرب أوروبا كلها الآن تكاد تصبح لتقوى رقم (1) للعنادية للإنسانية، لذلك فأنا أقول إن مخلف التضامن التى داقت عنها ويمكن أن نجد فيها فاسما مشتركا فيما أعجب وهو الاتحاد إلى احترام هذه الإنسانية، تكلمنا شعرت بخطر يهدد ذلك الإنسان العربى نهجنى أحاول بكل ما أمك من جهد أن أسد هذا الخطر.

■ ولكن تحليلاته الفكرية للتيارات والظواهر الفكرية والأحداث التى تتم من مطلق هذا المنهج (العقلانية النقدية) تكاد تتوافق وتتناغم مع المنهج المادى الجدلى، برغم أنكم مازالتم تتحفظون على إطلاق هذه الاعترافية على منهجكم... وبالذات فى كتابه (آراء نقدية فى مفكرات الفكر والثقافة) تقول: «إن القول بأن الجدلياته قانئون بالتطبيعة يعنى أن فهمنا للتطبيعة يصبح متوقفا على قانون فلسفى، وبذلك تصبح المعرفة الطمية عندئذ متوقفة على المعرفة الفلسفية ومعتمدة عليها، فى حين ترى أن مبدأ أسبقية الواقع على الفكر تعنى فى رأيك شيئا أساسيا واحدا هو أن يقوم العالم بحسبه العلمى بذهن متفتح لا تتحكم فيه أية فكرة سابقة ولا يستهدف إثبات أى مبدأ بعينه مقدما، بل يدع الواقع

نفسه كما يتكشف له تدريجيا خلال عمله العلمى بذهن متفتح لا تتحكم فيه أية فكرة سابقة، ولا يستهدف إثبات أى مبدأ بعينه مقدما، بل يدع الواقع نفسه كما يتكشف له تدريجيا خلال عمله العلمى بحدود الصيغة الفكرية التى تتطلى عليه، وقد تكون هذه الصيغة ديدالوتيكوية، ولكنها مع ذلك لا يمكن أن تعمم، أو ينظر إليها على أنها هى الصيغة التى سيؤدى إليها كل كشف علمى مقبل، أو هى التى تصلح منهجيا يساعد العلم على كشف أسرار الكون بنجاح، إلا إذا كان على استعداد للتنازل عن مبدأ أسبقية الواقع على الفكر.

فما هو وجه الخلاف الجذرى بين هذا المنهج ومنهج المادية الجدلية التى تؤكد أنها رغم حقيقتها كشمرة لتفسيرات وممارسة الواقع إلا أن النظرية عندما تحكم عمل الفكر والعالم تغتفى بقى تفهيرات وحركة الواقع الدائمة؟

● بالنسبة لهذا الموضوع على وجه التحديد، الدعوة التى أقول بها هى أن تترك الباب مفتوحا باستمرار لفريد من التطورات ومزيد حتى من الصلاجات التى لم تكن متوقعة، هذه دعوة كما قلت أنت نقيد الجميع بما فهم الماركسيين، لأنى لا أظن أن الماركسى المصطفى يخلق الباب أمام تطورات الواقع فى مبدل نظريته، مستحيل، فمادته الحقيقية تأتى من هذا الواقع، ولكن ألا تتفق محى على أن التطبيقات التى حدثت وكثير جدا من للطريقة التى فهمت بها الماركسية فى كثير جدا من الحالات كانت من النوع الذى ينف حد النظرية ويحاول أن يطرح لها الواقع بأى شكل، فالواقع يجب أن يدخل أو يحشر فى قالب النظرية بأى شكل كان.

فلنتفجع لتجدد الواقع وتطوره كما قلت أنت عن الماركسية وليس هناك ما يضمر الماركسية إطلاقا حتى إذا غيرنا المبادئ الأساسية إذا كان هذا يرضى الواقع.

حول الفلسفة وقضايا الأدب والوسيقى



وهناك أحزاب ماركسية قالت: إن ديكاتورية البروليتاريا لم تعد قائمة الآن بالنسبة لاجتماعات غرب أوروبا، وقد توافق أنت أو لا توافق، إنما المهم أن هناك تطوراً جديداً طرأ على الواقع، والفكرين والسياسيين تساموا: هل نظل مستعبدين بالنظرية ونترك هذا التطور أن يفضي أينما عده أو نعامل حشره في قوالب هذا أو تغير النظرية لأن هناك واقعاً جديداً؟

لم إنني مثلاً أقصر من أن المشاكل الأساسية التي اصترخت ماركسية للقرن التاسع عشر أنها لم تكن تدرك جيداً نوع رد الفعل الذي ستقوم به الرأسمالية ضدها للدفاع عن نفسها كأن تطور نفسها ونقل الصراع إلى ميادين جديدة معها، لكن فعلاً الذي حصل طوال تاريخ القرن العشرين ما هو إلا محارلات من الرأسمالية إلى أن تواجه الماركسيين.

المهم في الأمر أنها تنقل الصراع إلى ميادين جديدة، وهذه الميادين الجديدة لم يكن سهلاً أن يتنبأ بها كارل ماركس، كانت أوضاع العمال في القرن الـ ١٩ في بعض المجتمعات المتقدمة اجتماعياً هي التي نطرق لها كارل ماركس مثلاً. انظر لعملية التصالح التي لجأت إليها أمريكا بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة كوسيلة لدمج اقتصادها الداخلي من جهة وإجبارية

المسك الآخر من جهة أخرى، الآن للتصالح هو التشلل الشاغل للعالم، هو الذي يستنزف الجزء الأكبر من اقتصاد البشرية كلها سواء كنت تصنع سلاحاً أو تشدريه.. معظم اقتصاد العرب مستنزف في التصالح وتستخدمه أمريكا في تدعيم اقتصادها وتعظيم اقتصاد المعسكر الاشتراكي لأنه مرفق، وده يكون على حساب الإنسان المستهلك والعداء اليومية إلخ.

لقد كانت كل تدبورات الماضي مبدية على المناقشة بين الاتحاد السوفييتي وأمريكا سلمية، فإذا كانت المناقشة بين الاثنين سلمية فلذلك، أن الاشتراكية ستكتسح للملعب وبسرعة، ولكن ساعدت المناقشة على أرضية التصالح كما هو حادث الآن وفرضتها على العالم كله... النتيجة أن المناقشة ستؤخر جداً تفوق المعسكر الاشتراكي وإن يكون ظاهراً بوضوح، سيكون بطولاً جداً، المعسكر الاشتراكي في داخله سيعاني مناعب جمة، لأنه من كل بلد تقطع موارد أساسية وتوجهها في ناحية السلاح وده عمل على حساب جوارب لغيره عديدة برهم المكاسب السعيدة التي كسبوها في مجتمعاتهم، كما في جوارب أخرى مقطوع منها اقتطاعات أساسية، فهل هذه التطورات كلها كانت من الممكن أن تدمج في النظرية الماركسية في القرن التاسع عشر؟ لا، لكن هذا واقع لا يستطيع أن يكره أحد، فعندما يأتي الآن ماركسي ويقول بجمعية انتصار الاشتراكية للجمعية التاريخية، نقول له لا، نهمل.. المسألة ليست سهلة.. هناك واقع جديد يحتاج مقولات جديدة، عازر ماركس جديدة، ونفس أطول وزمن أطول فبهذه تطورات جديدة، أظن أن هذا كل ما أردت أن أرمي إليه من المقطعات التي أشرت أنت إليها الآن من الكتاب واستطعت أن تلتقطها من الكتاب، وأنا لا أظن أنها تشكل اختلافاً حقيقياً مع أي ماركسي حقيقي قادم نفسه، وقام حقيقته.

■ من مواقف كاستاذ للفلسفة..
أرجو أن تعطيني تفصيلاً لمدى فاعلية ومساهمة هذه الأقسام في الإجابة

عن المشكلات والقضايا الفكرية التي تطرحها حركة الواقع المصري والعربي في السنوات الأخيرة، وخاصة ضد التحدي الحضاري الأوروبي الذي يحاصر العقل المصري.

● ليس متوقفاً من أقسام الفلسفة في الجامعات أن تكون مهمتها الأولى والأساسية هي حل المشكلات الفكرية ذات الطابع العلمي في المجتمع، ولكن ليس من المتوقع في الوقت نفسه أن تفضي هذه الأقسام عبئها تماماً عن تلك المشكلات، ويسير في دراستها كما لو لم يكن المجتمع الخارجي المحيط بها أي وجود، فمن حيث الاعتبار الأول لا يستطيع أحد أن يكر أن المهمة الرئيسية لأقسام الفلسفة هي تعليم الفلسفة، وأنها في سبيل تحقيق هذا الهدف لابد أن تقدم إلى الطلاب قدرًا معيناً من المعلومات الأساسية التي تتعلق بمشكلات ذات طابع (احترافي) أي متعلقة بمجال التعليم الفلسفي على وجه الخصوص. ولكن يلاحظ أن هذا التعليم الأساسي يمكن أن يكون ويتخذ طابعاً مستعدياً من ظروف المجتمع الذي تدرس فيه الفلسفة، وفي هذه الحالة ينبغي أن يعمل أستاذ الفلسفة على أن يمزجوا بين تلك المعلومات الأساسية التي يقدمونها للطلاب وبين الأمثلة المستمدة من مجتمعنا، وأسما وأن مشكلات هذا المجتمع وخاصة في المجال الفكري تلح على الأذهان بصورة ينادي بكون من المستحيل تجاهلها حتى على الفيلسوف الذي يحرص على التزام برجه المعاي كما يقولون.

من ذلك يتضح أني لست من أنصار الاتجاه الذي يجعل من دراسة الفلسفة نوعاً من الدعاية السياسية ولكني في الوقت نفسه لست على الإطلاق من أنصار الاتجاه الذي يعزلها عزلاً تاماً عن مشكلات المجتمع المحيط بها، وأشرت أن أنفص مرفئي في هذا السدد باختصار لقلت إنني أحيذ الدراسة الأمية المخلصة المتعمقة للفلسفة مع محاولة الربط دائماً بين المشكلات التي تعالج فيها وبين واقع الإنسان الحديث وواقع

المجتمع لذى تسيش فيه على وجه الخصوص.

■ استكمالاً لهذه الإجابة، هل أستطيع أن أخاص بالقول إن لكم موقفاً فلسفياً من المدارس الفلسفية السائدة في جامعتنا، كالوجودية والوضعية المنطقية، والظاهرانية أو الفينومينولوجيا؟

● كنت أصيق قليلاً بدراسة المذاهب والشخصيات التي تنظر إلى الفلسفة على أنها بدء لفني تجريدي، يتم فيه إثبات أخطر القضايا عن طريق مجرد التلاعب بمجموعة من التعبيرات للفظية الغامضة وعلى الرغم من أن كثيراً من المحترفين يعتقدون أن هذه هي الفلسفة على حقيقتها، فقد كنت دائماً أؤمن بأن للفلسفة يجب أن ترتبط بضمائنا الإنسان ومياله، ونوع المجتمع الذي يعيش فيه وحتى في الحالات التي كنت لأدرس فيها اتجاهات فلسفية تجريدية من هذا النوع، كنت أحاول دائماً تفسيرها بطريقة أقربها أكثر فأكبر من المجال المعنى في حياة الإنسان وتجربته في المجتمع، وهذا ما فعلته في دراستي عن (جمهورية أفلاطون) والتي ترجمتها وألفتها في كتابي (سيدوز).

■ أرجو أن تعطيني تفويهاً لبعض هذه الاتجاهات كالجوانبة لعمان أمين والوجودية عند عبد الرحمن بدوي.

● أستطيع أن أقول بوجه عام إن هذه المسحلات تنقسم إلى فئتين رئيسيتين:

الفئة الأولى: تركز جهدها على اتجاهات كانت موجودة في التراث القديم وتحاول أن تفرمها قسراً على عصرنا الحاضر.

والفئة الثانية: تركز جهدها على اتجاهات معاصرة، وتختصر أن هذه الاتجاهات كانت لها نظائر أو سوابق في الفكر السائد في "تراثنا القديم، ومن الواضح أن الفئتين مختلفتان، لأن الأولى تمثل

محاولة ليث الماضي في الحاضر، والثانية تمثل محاولة أخرى لاستكشاف عناصر من الحاضر في الماضي البعيد.

ورأيتي الخاص: هو أن الموقفين معاً يفتلان بعض الحقائق الأساسية. من هذه العلاقات، أن الفلسفة في كل عصر إنما هي محاولة لتقديم إجابات عن الأسئلة التي يطرحها هذا العصر ذاته، وبالتالي فإن الأسئلة التي طرحها فلسفات تنتمي إلى التراث القديم متشابهة بالنسبة إلى عصرنا مجرد أسئلة تاريخية، تؤدي لها كل التقدير عندما ننمها في السياق الذي ظهرت فيه ولكن لا نستطيع أن نتخذ منها مرشداً وموجهاً في عصر يطرح علينا أسئلة مختلفة كل الاختلاف... ومن الناحية الأخرى فإن الاعتقاد بأن الفلسفات المعاصرة كانت لها سوابق في عصور غابرة تنطوي على تحميل لهذه العصور الغابرة بأكثر مما تستعمل، ولابد أن تكون محاولات البحث عن نظائر للوجودية أو غيرها في الفكر العربي الوسيط مثلاً محاولات مسطحة، لأن السياق الذي ظهرت فيه للوجودية في القرنين التاسع عشر على يد كورنيلجارد والمشريرين هايدهجر وباسبرز وسارتر وغيرهم، لا يمكن أن يوجد له نظير في الظروف التي كان يمر بها مجتمع العصر الوسيط، وعلى أية حال فإن من الأمور التي تفت للنظر، أن أصاب هذه المسحلات من أساتذة للفلسفة المصريين، أمسوا من المؤملين بالأرباط الوثائق بين الفكر الفلسفي وأحوال المجتمع الذي يظهر فيه، ومن هنا لا يكون من المستغرب أن نجد لديهم تلك التفكرات الهائلة التي تنتلق عبر مسلمات زمنية ضخمة، وأحوال اجتماعية شديدة التباين، وكأن لاختلاف الزمن واختلاف ظروف العصر لا تأثير لهما على الفكر

مطلقاً.

■ ألا تتفق معي في أن هذه الإجابة الدقيقة لتقليد دعاوى هذه الاتجاهات تؤكد نوعاً من الاستقرار الفكري لاتجاه محدد يحتاج منكم لكتاب متكامل نستطيع أن نجد فيه

محاولة ليث الماضي في الحاضر، والثانية تمثل محاولة أخرى لاستكشاف عناصر من الحاضر في الماضي البعيد.

آراءكم مسبوقة في مشكلات الواقع المختلفة؟

● أعتقد أنه مادام الإنسان يفكر ويشترك نفسه في حالة إشغال دائم بمشكلات مجتمعه وعصره، فربما لم يكن من المناسب له أن يطرح فكرة ملتصقاً في كتاب واحد، مادام يعلم أن الأحداث سريعة التلاحق، وأن فكره بالتالي سيتطور وفقاً لهذه الأحداث.

وعلى الرغم من أنني أستطيع بشيء من الجهد أن أجمع أفكارى في لمشكلات المسخطة في كتاب واحد، فإنني بالمثل أشعر بالجزع من هذه الحارة، ويبدو لي أنني لو كان على أن أقدم عليها فلا بد أن يحدث ذلك في مرحلة متأخرة من حياتي.

ومع ذلك فحتى لو حدث هذا، فلا أظن أنني سأكتب كتاباً بما سأقوله في مثل هذا الكتاب لأنني أشعر بأن للتطور سورغمي على أن أتخذ مواقف مغايرة جزئياً على الأقل لما قلته فيه.

والرغم من هذا كله فأنا أعتقد أنني طرحت في كتابي وفي مقالتي كثيراً من المواقف التي أؤمن بها إيماناً عميقاً، وكل ما في الأمر أنها بصورتها الحالية تحتاج من القارئ إلى جهد غير قليل حتى يتمكن منها صورة متكاملة لدور الفكر الذي أنادي به، ومثل هذا الجهد من جانب القارئ، هو في ذاته أمر مفيد، لأنني أفضل دائماً أن أفرق القارئ معي في إعمال الفكر بدلاً من أن أقدم إليه نتائج جاهزة، وأطلب إليه أن يتقبلها كما هي.

وقد يكون من المفيد أن أقول أخيراً إن من يريد الاندماج إلى أفكارى الخاصة قد يجدها في مقالتي بسهولة أكبر مما يجدها في كتابي، لا لأنها غير موجودة في هذه الحالة الأخيرة، بل لأنها تكون داخل الكتب مكترة بدراسات أخرى وممزوجة بها على حين أنها تتخذ في المسحلات صورة أقرب إلى المطابع المباشر.

■ أعتقد أن إشغالك بالوسائل الفلسفية والفكرية لا يعني عدم

حول الفلسفة وتضايي الأدب والموسيقى



منابتكم للفن والأدب، فهل نستطيع أن نتعرف على تفكيرهم ولو في حدود الانطباع عن الحركة الأدبية في السنوات الأخيرة؟

● الأدب بشكل عام هو صورة من صور المقاومة تستطيع أن تقول: إنه متاح وميسر أكثر من المعارضة السياسية المباشرة لأن الأدب فيه الرمز وفيه للتعبير غير المباشر، وفيه معنى مسمد للقلب الذي يستطيع الأديب أو الفنان أن شكله كما يشاء ومن خلاله ينقل أفكاره بالصورة التي يريدنا دون أن يواجه القلم مواجهة مباشرة ولهذا فأننا نجد أن الحركة الأدبية عندما منذ الستينيات، وبرغم حصار السبعينيات الكتيبة وحتى الثمانينيات، ومن خلال أجيال جديدة شابة استطاعت إلى حد كبير أن تغير أو تلطف خيط المقاومة الذي سقط من أيدي كثير من السياسيين والفكرين والصحفيين وغيرهم ممن كانوا عاجزين عن إيادهم والتعبير عن أفكارهم وخاصة في الفترات الحالكة، في سنوات من أواخر الثمانينيات وطبعاً هذا لا يطبق على أشكال الأدب كلها، ولكن القصة القصيرة والرواية ظلت رافعة راية المقاومة بشكلها الخاص.

■ أريد أن أستوضح أكثر، هل تابعت كتاب جيل المستوطنات الذي عاش لحظات انهيار النظام الملكي

وبقائها الاحتلال والإقطاع، وعاصر مكان الشهادة على ثورة يوليو ١٩٥٢ بكل تناقضاتها: التناصراتها وهزائمها؟

● لا أستطيع أن أصدر حكماً قويمياً على التفصيلات ولكن يمكن أن أقول رأياً عاماً، وهذا أولاً لأنني لست أدنياً ولكني طبعاً أتابع الأدب والفن بجانب مشغولياتي الفكرية الأساسية في الفكر الفلسفي والاجتماعي والسياسي وبجانب الترجمة، وأعتقد أن الخدمة في هذه الميادين تخدم القراءة والمقنعين والكتاب أيضاً، فليس هناك حواجز بين مجالات الفكر والثقافة والنقد والإبداع، والمسائل التي طرحه سليم، فهذا الجدل يتميز أن عنده القدرة على أن يوازن بين فترات زمنية مختلفة، وعملية المقارنة في حد ذاتها تسلي وعياً كبيراً مما يفكر إليه الجيل الأكثر صبراً للذين لم يفشوا إلا في ظل نظام أو للذين وحتى إذا كانوا للذين مافيش بينهم خلافات جوهرية، ولكن كما تقول الذين شاهدوا بداية الثورة ثم صعدوها وأزمتها وبقائتها المختلفة وانكساراتها حتى مرحلة الانفراجة الديمقراطية المحدودة حالياً يعطيهم رؤية أوسع ويعطيهم أيضاً نوعاً من المصانة ولا ينفخصوا بالرائن الوثقي ليا كان للوضع لأنهم يعلمون أنه كان قبل الآن أشياء ويمتد أشياء مستحسلة.. إلخ من هذه اللاهسية أنا لا أستطيع أن أفكر الإنجاز الكبير الذي قام به والوعي الواضح عنده.

لكن يتبادل هذا أيضاً أنه في بعض حالات الجيل الأصغر أو الأحدث يمكن الإنسان دمهش أنهم أحياناً يتكلمون كما لو كانوا فعلاً عاصروا التجربة من أولها لأخزها نجد لديهم قدر من الوعي وتتصلب كيف توافر هذا لإنسان تربي في عصر محين ولم ير غيره، من الواضح أن البعض من هذا الجيل يبحث ويقلب ويحاول أن يخرج عن الإطار المتيق الذي يحصره النظام فيه واستطاع أن يمتد بنظره إلى ما هو أبعد بكثير ولذلك أنا لا أريد أن أنالهم تماماً وأنسب كل شيء إلى الأسبق منهم

ففيهم اجتهادات جيدة تصل في بعض الأحيان إلى رؤية نافذة.

■ نلاحظ على عدد غير قليل من نقاد الأدب والفن عندنا عدم وجود خلفية فلسفية ومفهوم علم الجسمل... ألا يشكل هذا خلافاً في فهم وتقييم النص الأدبي؟

● هذا السؤال بالفعل يلحرج مشكلة أعقد أنها أصبحت مشكلة جدوية في مجال النقد الأدبي والفني في بلادنا وفي البلاد العربية برجه عام قلم يعد من الممكن أن تتفصل ممارسة النقد عن قدر من الدراسة الفلسفية المتحمسة، وأنا لا أقول ذلك بدافع التعصب للتخصصي الأصلي ولكن الأمر في الواقع هو أن كبار النقاد في القرنين التاسع عشر والعشرين كانوا في الوقت ذاته دارسين متخصصين في الفلسفة، إن لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الصحيح، والمسألة هي أن معظم المشكلات التي يشهدها النقد الأدبي في عصرنا الحاضر ترد إلى مشكلات فلسفية، ولكن الذي يحدث هو أن عدداً غير قليل من النقاد في بلادنا مالوا إلى يظنون إلى النقد على أنه مهارة الانطباعية بحث يسجل فيها الناقدا تأثراته أو انطباعاته الشخصية إزاء عمل معين، دون أن يعلموا أن هذا الشكل الانطباعي من أشكال النقد ما هو إلا نوع واحد، ولوح ساذج في الواقع، ضمن أنواع متعددة تنبه إليها وهجها بعق فلسفة النقد في عصرنا الحاضر، فالأزمة كما ترى أزمة ثقافة بوجه عام وثقافة فلسفية بوجه خاص.

وأنا أقول ذلك مع الاعتراف الكامل بأهمية الحساسية الفنية التي هي موهبة شخصية محض في إضفاء حرارة وإنفعال وحساسية على عملية النقد، ولكن مع اعتراضي بها لا أستطيع أن أغفل أن عصر الحساسية والانفعال المطلق قد انتهى وأن الدراسة التحليلية المعنوية أصبحت شيئاً لا غنى عنه في هذا المجال بالذات.

■ قد لا نبتهد كثيراً عن الفلسفة إذا تحدثنا عن تجربكم في دراسة وتذوق والكتابة عن الموسيقى

العالمية والعربية، لقد قرأت لكم كتاب (التعبير الموسيقي) و (مع الموسيقى ذكريات ودراسات) و (هاجر) وبحثاً عن الموسيقى في القرن الثامن عشر في موسوعة (محيط العلوم) والثالث فؤاد زكريا نحو ركن خافت الضوء من مكتبته الأنيقة هناك في الزاوية حيث تجمع ثروته المتفارة من التسجيلات والأسطوانات التي جمعها في رحلاته المختلفة من عصر الموسيقى الكلاسيك حتى العصر الحديث، إلى جانب جهاز الاستماع.. مع هذه الأنغام والألحان ينتقل الفكر لحظات إلى حيث ينسى ضغط الحياة وتوترها غير أنه لا يتخلى الموسيقى وسيلة للهروب من مشكلات الحياة أو التهرب منها، بل هي وسيلة حشد طاقته الروحية على نحو يستطيع معه مواجهة مشكلاته بعزم أمضى وشجاعة أعظم.

● قال : لقد عرضت تفصيلات تجربتي مع الموسيقى الرقمية في صفحة كتابي (مع الموسيقى ذكريات ودراسات)، وربما لأنها عاصرت حياتي الرجولية منذ بدوها وظلت معتمدة في التحرق والدراسة على ذاتها اعتماداً يكاد يكون تاماً، ثم هي تعلق رحلة الفلسفة وتتكامل مع قضية المعرفة والإجابة عن التساؤلات التي يطرحها العصر والمجتمع لدى أعيش فيه أخلاقياً وفناً وثقافياً.

■ قلت : لقد كنت أطعم في معرفة ما هو أكثر عن هذه التجربة. وحدثني عن طفولته كأمين للطبقة الوسطى في المدينة بكل طقوسها وأخلاقياتها وعدم اعتبارها بتسمية مواهب أبائنا خاصة إذا كانت الموسيقى، وتبلغ به الهواية حد السير وراء الجنازات العسكرية في مودان العباسية ليستمع إلى (المارش الجنائزى) لشويان ورغم سوء توقيمه لسلام الآلات الخحاسية، ثم صنع

بمواد ذاتية آلة موسيقية من خيوط الصفاط، كل خيط يناظر إحدى لغات السلم الموسيقي، وقد جعله استعدادَه الفطري يميز - أثناء استماعه لأحد زملائه في الدراسة، كان يعزف (الحناب الأتزي) لشتراوس - أن الهارمونات في الأصوات تكون جميعاً جديداً لا يوجد في الموسيقى الشرقية.

مخذلك اليوم الميعود بدأت الموسيقى الرقمية تجذبه وتجعله أبرز نقاد البلادة والرتابة التليفية التي مازال يعيش فيها المستمع المصري المسجون حتى الآن وسط أصوات فريدة وصخب وضجيج يعنى أنه سمات سمو وحساسية الموسيقى كفن رفيع.

قلت : لعلك تشعر بالغضب والاستياء من سيطرة اللا فهم والتسطع في ثقافتنا الموسيقية وإبداعنا الموسيقي رغم جهودك فيما قدمته من كتب (التعبير الموسيقي) و (هاجر)، وبحث الموسيقى في القرن الثامن عشر.

● اعتقد أن مشكلة النطق بالموسيقى للشرقية التقديرية هي جزء من مشكلة للنطق بالثقافة بوجه عام، وبطبيعة الحال فإن أنصار الموسيقى للشرقية يجدون في فكرة للثقافة عونا كبيراً يساعدهم على إقناع الجمهور بسلامة وجهة نظرهم، ولكن المشكلة هي أن للثقافة بصورة عامة ليس شيئاً نودعه في خزانة ثم نخلق بابها بإحكام ونحتفظ في جيبك بالمفتاح فعمل هذا الفهم للثقافة سواء في مجال الموسيقى أو في مجال ثقافي آخر مسلول إلى حد بعيد عن ذلك المنصب التنكري واللفي الذي جعلنا في مجالات كثيرة متخلفين عن ملاحظة للصبر..

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن نوع الموسيقى الذي نستمع إليه الأذن المصرية حالياً هو في أغلب الأحيان شيء لا ينتمي

إلى التراث الأصيل وإنما هو خليط عجيب بين عناصر هذا التراث وعناصر أخرى مستمدة من أرباب أنواع الموسيقى الأجنبية، وكل هذا مطعم بمجموعة من الأغمار العامة التي تفت وتدر حول معان مبذلة لا علاقة لها بواقع الإنسان المصري ومشكلاته للعاطفية المقيقة، هذا إذن ما نعرض له إذ إننا في مجال الموسيقى في الوقت الحاضر وهذا هو ما أحمل عليه بكل قوتي كلما كذبت في هذا الموضوع، وإن كنت أعترف بأن ما قلته وما قاله غيبي مازال بعيداً كل البعد عن أن يحدث تأثيراً على نطاق جماهيرى واسع وربما كان السبب الرئيسى في ذلك هو أن ما نتحدثه للنفس سريع، كما أن ما أطلب به ويطلب به غيبي هو خوض تجربة جديدة لا تتاح للتكرير الظروف التي تشكهم من خوضها والتدريب عليها بالقدر الكافي، وأنت تعلم بلا شك أن قراءة رواية بروليسية رخيصة أسهل كثيراً من قراءة عمل أدبي صميم، وأن كثيرين يفضلون الاستمرار في عاداتهم السريحة وخاصة إذا كان الأمر متعلقاً بأمور يطمحون أنها ذات دور ثانوي في الحياة مثل الأدب والفن، ولذلك فإن من تأخر فيهم دعوة كتلك التي أدعو إليها في مجال الموسيقى هم أولئك الذين يؤمنون بأن الفن ليس شيئاً عارضاً في حياة الإنسان وهؤلاء مازالوا للأخف قلة وإن كانت هذه القلة مزايده بانظراد.

■ في مناقشة لي مع الناقد لويس عوض وهو من كبار مثقفي الموسيقى الرقمية، ومؤسس جماعة الجرامافون في كلية الآداب في الأريونيات كما تظم.. حول أزمة الموسيقى العربية وتغلب الأغنية الفردية قال لي إن كثيراً جداً من الملحنين رفضوا النوتة الموسيقية في البداية وقالوا نحن آلائية، فهل يمكن الاستمرار عن هذا الموضوع؟

● هناك كثير من الموسيقى ذات الطابع الشعبى أيضاً نرفض النوتة، هذا ليس مقتصرًا على المصريين ولا حتى العرب،

والسبب في ذلك أنه من طبيعة هذه الموسيقى أن جزءاً كبيراً منها يكون ارتجالاً أو زخارف يصنعها المازف في أثناء الأداء نفسه في اللحظة نفسها. ففي هذه الحالة طبعاً اللوحة ستصبح قيوداً عليه لأن اللوحة معانها تنهت للحن، أن يتخذ شكلاً ثابتاً، ودول ناس يبرزتوا في كثير من الأحيان ويرد البعض قائلًا هذا طابع معين تتسم به كثير من الفنون الشعبية في مجتمعات كثيرة وليس مقصراً على حالة مصر بالذات وهذا أحد الأسباب وطبعاً الأمور الشعبية مهمة جداً في موسيقانا خصوصاً في الأجيال الأقدم.

من ناحية ثانية اللوحة ترتبط بلوح من الدقة ونوع من تقسيم النحل... يعني في أحد الكتب ربطت بين ظهور اللوحة وبين التوزيع الأوركسترا في الموسيقى الأوروبية وبين عملية التصنيع، وكنت قد لوس مصادفة أن اللاتين ظهر تقريباً في الوقت نفسه، يعني الأوركسترا الضخمة الموزعة توزيعاً هارمونياً ظهرت في الوقت نفسه الذي ظهر فيه الصنعة لأول مرة في العالم في أوروبا وفي وقت ما من القرن الثامن عشر، هذا ليس مصادفة، يعني توزيع العمل وإصطاع كل شخص دوراً في قطعة موسيقية محددة شابه تماماً لما يحدث في الصنعة والمثل أن هذا فن وذلك إنتاج.

إذا يصحح لازماً وغير مطابق للمرحلة التي وصل إليها الفن والمجتمع في آن واحد، فأننا نقول إنه بشكل عام يعني بالنسبة إلى الحالة التي نلص بها الموسيقى المصرية نحن لم نصل بعد إلى مرحلة الدقة الكاملة وأهم التطورات الموسيقية المصرية أو الغنائية لا يزال يحدث فيها قدر من الارتجال ومن التعبير ومن التطور أثناء الأداء ذاته حتى الآن وهذه مرحلة مستطفاً قلت مرات بها الموسيقى في كثير من بلاد العالم أما الموسيقى العالمية، فطبعاً، التدوين فيها أساسي والخروج عن النص غير مسموح به على الإطلاق، النص في هذه الموسيقي مقدس لا يمكن لمسها به، بالرغم من ذلك فأنت يمكن تجد للقطعة الواحدة مع الاحترام التام للمحنة فيها تؤدي أداء مختلف على

أبدي اثنين من الغنائين، فيه الروح نفسها. مع أن كل واحد مطابق ولا يمكن أنه خرج عن نص اللوحة للموسيقى ولكن للروح اختلقت، هذا موجود هناك إذا حكمت بشكل عام على وضع الموسيقى العربية، وأنا كنت مراراً إحدنا أيس عندنا موسيقى عربية، إحدنا أغنية عربية، مسألة الموسيقى كموسيقى غير محترف بها كفن عندنا وبعض التطورات الموسيقية التي تعمل عندنا تعمل من أجل الاتصال بين فصيلين في حلة غنائية أو للتصالي ولكن لا يعترف بها كفن قائم بذاته، إن الفن الذي عندنا الأغنية فقط، طبعاً والأغنية المصرية وصلت الآن إلى طريق مسدود، هي تكرر نفسها وأوديت دراسة دقيقة على مدى الثلاثين أو الأربعين سنة الأخيرة أن تجد أي نوع من التطوير، مسألة أن تدخل آلات حديثة إلى التخت الشرقي ليست مسألة تكتوريها فقط فنكرك تعمل أوركسترا متضم فيه ١٢٠ عازفاً، يظل الجوهر هو، هذا تصغير للتخت الشرقي القديم، فقط الشكل جديد ولكن لا يوجد تجديد، يعني للحن لم يستند من هذه الأوركسترا الكبيرة ويستقل إمكاناتها أبداً، إحدنا عملاً عملية تكبير للشيء الذي كان موجوداً قبل ذلك، ولكن الأغاني أصبحت تكرر نفسها، وأصبحت حتى الأثمان القديمة ككثيراً ما نعاد ولكن بكلمات أخرى ولا ينتبهه المستمع إلى أن هذا لحن قديم منذ سنوات عمله فلان وفلان قبل هذا ولا هو حتى دارى وهذا طبعاً راجع لأن الطريقة البولندية أو (المونودونيك) في هذا للحن الموسيقي بمعنى أن للحن يسير في خط واحد فقط خلاله استندت الإمكانات، ولذلك أنت الآن تجد حركة حنين واضحة جداً إلى الموسيقى العربية منذ ثلاثين أو أربعين سنة، عهد الوهاب للتقديم أعيد، أم كلثوم القديمة أعيدت، سيد درويش أعيد، وأحمد زحاما ساحتاً لما أعيد في قالب مجدّد وهذا بخلاف أن المثلث استندت وأبداً إذا استمررتنا على هذا الحال معناه سنة أخرى فلن نأتي بجديد فالمسألة تصحاح تطويراً أساسياً وللأسف بادر هذا التطوير لم يبد حتى الآن. ليست واسعة، لأنه يبدو أن

المهنيين على الميدان ممن يلتزمون بهذه الحدود وليسوا قادرين على تخطيها ولهم مصلحة أيضاً في الإبقاء على هذه الأنواع.

■ ولكن بماذا تفسر زيادة الأغنية الفردية وظاهرة استمرار عبد الوهاب فترات طويلة وكذلك أم كلثوم وفريد الأطرش وعبد الحليم حافظ إلخ.

● يمكن القول لك رأياً قد يبدو قاسياً لحد ما، إن سيادة عهد الوهاب أو غير عبد الوهاب من الشخصيات لفترة طويلة، يعني عهد الوهاب فترة، أم كلثوم فترة، عهد الحليم حافظ أيضاً فترة، الحقيقة هذا يرجع في نظري بشكل عظيم أن الفن المصري في الشكل العربي بشكل عام هو أكثر الفنون تحفظاً بل شديد التحفظ يعني يمكن أن نجد جوانب من الفن التشكيلي بعضها يعرض في معارض عالمية ممثلة لجانب محلي، وهناك أعمال مثل لفرانس الشعبي يمكن تشاهد في الجور العالي، في الأدب نجد أعمال أدبية عندما تترجم يمكن أن تجد لها جمهوراً في الخارج، أما في الموسيقى بالذات فوجد تحفظ ولا أدري هل هناك خطأ في هذا الموضوع... وأصبح لي أن أقول ويمكن يكون كلامي غير علمي: لأن الموسيقية نفسها عندنا لم تدرب جيداً.

وفي النهاية كان يمكن لهذا الحوار العميق اللذان التقيا ألا ينتهي... غير أنني حرصاً على وقت هؤلاء زكريا جمعت أوراقي وتركته وعدة خواطر قلقة تنفر في رأسي عن هذا المسئل الفلسفي المنظم المصنوع وكيف لم ترتفع الحركة الثقافية والإعلامية عندنا إلى سمو رهاقة قيمته وخطورة الدور التنويري الذي يقوم به... أليس من العجيب والجدير بالمنازل أن مكناراً بارزاً مثله لم يحصل حتى الآن على الجائزة التقديرية * في حين حصل عليها من هم أقل قيمة وتأثيراً في ثقافتنا المعاصرة؟ ■

هاشم :

* حصل عليها أخيراً هذا العام ١٩٩٦ .

دعوة إلى الاشتراك

القاهرة، مجلة الفكر والفن المعاصر ، تدعو السادة المشتركين بها،
ممن قاربت اشتراكاتهم على الانتهاء، إلى تجديد قسائم الاشتراك
الخاصة بهم ، قبل انتهائها بشهر كامل ، عملا على موافاتهم بالأعداد
دون تأخير. وفي معرض اعتزاز هيئة تحرير المجلة بقرائنها ، تدعوهم
إلى الاشتراك بها، ضمانًا لحصولهم على أعدادها بانتظام، وحرصًا
على علاقة التواصل بين المجلة والمساهمين بها ، كُتَابًا ومتلقين.

قا إن تجربة أدونيس المعرفية والإبداعية قد أثارت - ومازالت إلى الآن - كثيراً من الإشكاليات، يتعلق بعضها بصياغة المفاهيم باعتبارها الدلالة النهائية لرويته العامة والتي يمكن حصرها في قطين أساسيين:

أولهما: النزعة الثيوقراطية والتي تمثلت في ثنائيه الحداثة والصداقة بين الملة والشعبة، وإطلاقية نادرة حاول من خلالها أن يقدم مشروعاً أيديولوجياً يصلح لتحديث المجتمع العربي الآن، متناسياً ما حدث فيه من تراكمات لوعية عديدة على مستوى البنية أو تجلياتها المختلفة.

ثانيهما: محاولاته المتكررة في التناوب بين فعل العدالة العربية وبعض طرق الأداء اللغوي في الموروث الكتابي لدى العرب ليقدم حادثة عربية. إن هذا التناقض أنتج حادثة غير راعية بأفعالها سواء الاجتماعية منها أو الإبداعية، إنه لم يدرك أن الحادثة لا تتحقق ولا تتخدر وإما هي نتاج طبيعى لصراع الطبقات داخل المجتمع وتلبية ضرورية لمتوحات وأحلام البرجوازية لكي تحقق مفاهيمها الإنسانية والاقتصادية سواء على المستوى المحلي أو العالمي.

إن علاقة المبدعين والمفكرين العرب بمفهوم الحادثة لم يتجاوز آلية الاستهلاك في العقل التي صمما بها دون أن يعوا شرطها التاريخي أو تجلياتها الدوعية بدءاً من العمل الذهني وانتهاء بأفعال المعاشاة اليومية. ويبدو أن هذه العلاقة المأزومة كانت ضرورية ولا يمكن إنكار أهميتها، فقد حققت بعض الإنجازات المهمة على مستوى الشكل والبناء، وإن ظل ما هو معرفي متساقط مع حركة المجتمع العربي وآليات تطوره الفاصلة، فمازالت المعرفة الثيوقراطية حاكمة لأفعالنا الذهنية واليومية كلها على السواء.

إن مشروع الحادثة العربي نوع من إضفاء الشرعية السياسية على تطلعاتنا الاجتماعية والمعرفي، وقد لعب رواد الحداثة هؤلاء دوراً مهماً في هذا المشروع تحت مسميات كثيرة منها ما هو قومي يزاوج بين العسكرية والدينية لتهميش الطبقات كافة، أو الدوائر دون أداء دورها التاريخي، ومنها ما هو اشتراكي تجاهز الإشكال التاريخي وخصوصيات هذه المجتمعات بما تعمله من

« الكتاب »

بسين

شمعية السائد

ونظم أفكار العوام

فتحي عبد الله



حريات معرفية وأشكال مخلوقة لإدارة الصراع داخل المجتمع، وبعد كل هذه التجارب فما زالت المجتمعات العربية تعيش أشكالا بدائية لما قبل الدولة، فمعها ما هو قبلي وعشائري ومعها ما هو رومي ويحصر دور المرمسة به على توزيع الأرباح وعقد الصفقات مع الشركات الدالية، ومعها ما هو زراعي تقليدي تتجاوز فيه كافة أشكال الإنتاج جميعا دون ميثاق يجمع إلى تحديث هذه البنية، ولا يعني هذا أن تختلف عيب خلقى في مجتمعنا، وإنما هو ظرف سياسي لعبت السياسة التسلطية دورا كبيرا في تكريسه، وشاركت فيه بعض المملكات العربية وبعض الشكرين العرب برعى أو بدون رعى، إن هذا المأزق مأزق وجودي وبالدرجة الأساس ويحتاج إلى كثير من المراجعات لكل ما بطرح علينا من معرفة، لأنها تؤسس لوجود ما ربما يكون زائفا وربما يكون حقيقيا وهذا ما نطمح إلى حواره دون خجل أو ارتباك، ولما بناغية خاصة تستوجبها شروطنا الآتية ونعيازنا لكل ما هو إنساني.

إن ديوان الكاتب «ألفونس تروخ من تحليل هذه الأزمة، فقد جاء في بناء هندسي معكم ومعرفة مثالية تبرز الموراثات والتقالع والصراعات كأنها منظومات عقابية تعمل بألياتها الفاصلة تقطع دون تدخل ودين خفاء، مما أفرغ كل الأعمال الإنسانية من إنسانيتها فاجلبد والصراع إحدى أشكال تطور المجتمع البشري وما يساحبهما من التفاعلات وعواطف هي مخزون الخبرة الإنسانية، وقد انكمس هذا على مفهومه الخاص للزمن، فزمن كتابة النص مطلق وفي حالة سيولة دائمة وأناي تحيه وتضيقه من الخارج فبنية النص هي بذلية الاختلال حول السلطة في الإسلام، السنة العادية عشرة للهجرة ليعرس لمفهوم القتل باعتباره فعلا اجتماعيا ملازما لهذه الأيديولوجيا، وقد استخدم للشاعر في هذا البناء آليات الراوي العرسي في سرد التوالع شعرا فجاات الشخصيات نشطة لا تعرف عن عواطفها وأشواقها شيئا ولا كيفية ممارستها لتفاصيل الحياة، وإنما تظهر كأنها في إدارة للصراع حول السلطة، فهي لا تتكلم الحب الشعبي ولا تحبش أفعاله الأسطورية ولا تقترن من مقترنة البومية المصممة، ففخضية «المتنبى» مثل الوسيط الأيديولوجي بين الإسماء «علي» كلفظة

مخالفة، وبين الشاعر «ألفونس» كلفظة متحققة في الوجود للكلف عما حدث لأبناء الشيعة من كراوت، كالتمخيز والنبى والشهيد وعدم المشاركة في إدارة الدولة القنسية، والكلف كذلك عما حدث لكل الخارجين عن تلك المرمسة سواء كان هذا الخروج سياسيا أو دينيا أو عقليا أو سريريا ما كل هذه الخروجات معاً. وأول هؤلاء الشاعر «علي» «علي بن خويلد الأسدي» «النبى الكذاب» الذي حاول أن يؤسس عن طريق القلة سلطة أخرى بدولة مظنة في «لا تصولوا لمغير الحياء» ليس روى في حلجة الرجوع محفورة في الصلاة، وغورها من النصوص المضادة لمفهوم النص الأصلي، ثم تجربة «سجاح» ومسلمة لتتبع أعيا من شأن الجسد في مواجهة اللغة إذ يقول الشاعر:

«خيمة .. خولة
حرّك العود أعضاها الهاربة
حرّك العود أعضاها الهاربة
دخلا في مقام أند وأهبي
من مقامات وجيهها

وخد البهاء وحى النبى وحي
التبى

صارا آية واحدة، ص ١٤
ومن السرد في أن الكائن أحيا النبوة
فأشغلتها فيما بينهما حتى وجد الجسد
مصورها معاً، ثم تجربة «سلوك» (الشاعر)
وفكها (خالة طرفة بن العبد) التي قال
فيها الشاعر:

استجارها سلوك

قالت له: بينك تحت ثوبى

٢ -

أرواحها الثاب وأربعون

ولم يقل: زانية، ص ١٨

إن الشاعر يؤسس لقبل جنسى يخرج على سلطة للنص، وما قومه - هذا النص - من معالير اجتماعية للملاقة بين الرجل والمرأة، وهو هذا يؤسس لهامش مدوّن منذ أقدم حرية المرأة في اختار رفيقها.

ثم يرصد للشاعر إحدى الحركات الاجتماعية والسياسية الكبيرة التي أثرت على التاريخ الإسلامي كله وفي حركة القرامطة، إذ يقول:

«صور في ذاكرتي القرامطة
كانوا يأتون ويفترشون الفجر
ويقبلون: أكفنا عهدا
ألا يبقى أثر للفرار

أذكرك: كان السواد احتضارا
لغة للتمرد والموت - تشقّق
من نارها تارها ص ١٩

إن تقنية السرد والرواية تحتاج دائما إلى مكان خاص وهذا ما تنبى إليه الشاعر فاختذ من الكوفة موطن المتنبى وأحد الأماكن المهمة في تاريخ الشيعة مركزا لسرده:

الكوفة رمز للموت

لنكتي

لا يفصح عنه

قول، لا يحصر وصفها، ص ٢٠

ومن خلال هذا الانحياز الأيديولوجي يقدم الشاعر رؤيته للسلطة الإسلامية في ترتب تاريخي متعارف عليه، معتبرا أن السرد الحاكم هو الذي يسيّر التاريخ لا الأحداث ولا ما يتعرض له المجتمع من ثورات اجتماعية ولا الأحداث العالمية ودورها في إدارة الصراع الإقليمي. ولقد استخدم الشاعر لذلك شكلا قديما يتناسب وأليات عقله الدالية، وهو اعتماد الرؤية البصرية لسفحة من صفحات مخطوطة ابن داود الأنطاكي - فالصفحة تتكون من متن يروي فيه الشاعر سيرة المتنبى، وهامش أمين يروي فيه تاريخ الخلافة الإسلامية، تارة شعرا وتارة عن طريق مختارات من التراث العربي، وهامش أسير ذبث فيه الفرجع ليقى رجع إليها، وهامش أسفل المتن خصه الشاعر على التهامش الأيمن واليسار.

إن كنية الرؤية القائلة على الفروقات الصغيرة والبرجماتية في آن، كانت وراء ترويض الشاعر فيما هو تاريخي أولا، ثم تدهيم هذا التاريخي وبنائه بشكل زائف، ثم استخدامه في هذه اللحظة الآتية ليضيف لحداثتها يرواقتها لأنه بعد الصراع الألى إلى لحظة لا وجود لها إلا في مخيلة الشاعر، فيرى ينتقى من سيرة الخليفة الأول موه مسموما:

«مات أبو بكر مسموما

معه

مات الحارث في يوم واحد

« الكتاب » بين

شعرية السائد

وأفكار العوام



من سم واحد

من صحن واحد، ص ١٩

ومن سيرة الخليفة الثاني أنه أول من حارب الشعراء على مجموع ثم عام للرمادة ثم قتله على يد أبي ثعلبة ثم وصيحه وهو على فراش الموت لمن يحكم بعده ويخت ما قاله الإمام « على، للعباس من رواية الطبري » قال على للعباس: عدت عداء، فدن بى عثمان، وقال: كبروا مع الأكثر، فسعد لا يخالف ابن عمه عبد الرحمن وعهد الرحمن صهر عثمان.

إن الشاعر يشير إلى مؤامرة دبرها الخليفة الثاني ضد الإمام على ثم يطلق قائلا: « عجباً، كيف دشّن عصر اللبوة

والراشدين

بالمقتال والقتل والكالنتين؟ »

ص ٢٣

ومن سيرة الخليفة عثمان قوله: سأقول الأنساب أربى بالوليات، وغضب الناس عليه.

« كلهم، كل من فى المدينة، أو

خارج المدينة، يفلون حنفا

عليه

ثروات البلاد تهجمت فى راحتيه،

ص ٢٥

وخيانته للمهد الذى قطع مع أهل طبرستان الذين أسطره الأمان فنتظم

« سأنوه الأمان فأعظم

وثقوا به واستسلموا

فاحتين له حصنهم

لم يكن وعده صادقا

حز أعاقهم واحدا واحدا، ص ٢٥

ثم يدورق الشاعر أمام حواجز دى الفلارى ومعاوية ثم نفيه إلى الريدة:

« كيف تسمى مال الناس بمال الله؟

ألمنا خلق الله؟ وكل الناس وما ملوكه

ملك لله؟

غضام. قروا هذا المال سواء

بين الناس وأعطوا

وأساو الفقراء، ص ٢٦

ثم خرج الناس على عثمان وقتله

« دخل الناس على عثمان

هذا ويضربه بالسيف وهذا

يخلفه

قتلوه ذبحا وانتهبوا ما شاوروا،

ص ٢٩

ثم مباينة للامة للإمام على ورده عليهم: انهبوا ليس هذا إليكم بل أنكون الخليفة إلا بحق ثم تفتش عائشة زوجة النبي صلى الله عليه وسلم: إن يتم له الأمر وتحدث مرقمة الجمل بين عائشة وعلى.

« آه من ذلك اليوم - طال

وأصبح تاريخنا كله، ص ٣٢

ثم ثأى حرب صفين:

« لا يوم لدن الموتى

كل أبامنا قبور، ص ٣٣

ويقتل عبد الرحمن بن ملجم الإمام على فى سنة ٤٠ هـ وهو على فراش الموت قال:

أسير لا تؤذوه

لوكن مئوا كريما

إن مت يموت كموتى

لا عدوان عليه

وإن عشت نظرت:

أقتل أم أعفو؟، ص ٥٦

ويؤلى معاوية الأمر ويقول لقتاد جيشه: أقتل أصحاب على شيبا وشباننا وأطفالا ونساء ومن بعدما حاربوا اغتيال الحسن بن على ثم بعد ذلك يتنازل عن الخلافة قائلا:

أكره أن أقتلكم من أجل

الملك

وأكره أن أمك، حربا، ص ٦٢

ويؤس معاوية دولة بقوانين وأعراف أخرى تكشف عن قدرته الفذة كحكم، فقد حارب تقليص الدور الكهنوتى فى اتفاد للقرآن، وأس صراعا على المصلحة سواء فى الداخل أو الخارج فقد تخلص من قوى الضغط السياسية فى الداخل، إما بالاحتواء أو القوة، قال معاوية لزياد بن أبيه:

« سأكون أنا لئلين

كن للعدة أنت، فهذا

خير للملك

وخير للملوكين، ص ٦٦

أمر طبيبه أن يقتل عبد الرحمن بن خالد بن الوليد بعد أن عظم شأنه فى الشام ليسلخ بدلا منه ابنه « يزيد، الذى بعد مؤامرة للتخلص من الحسن بن على مسوموا عن طريق زوجته سنة ٥٠ هـ.

أما شعرية «المن» فإنها تقوم على الإنشاء والدلالة الجماعية، وقد لعب المهاز دورا كبيرا فى إخراج هذا النص عن شعرية إلى كتابة التأريخى والتاريخى شعرا كأننا أمام أجرومية تاريخية على غرار «اللبية ابن مالك». إن الشاعر لم يتعرف ولم يكشف عن الجوفى فى شخصية المتكبر، وإنما أخذ للعارض والعارضى منها لى يخمس أيدىولوجيته الخاصة، إنه لم يقترب من مثيراته الشعرية ومدى ارتباطها بأهلامه وأشواقه إن لم نقل طموحاته، وكذلك لم يتعرض لما هو شخصى عند المتكبر رغم قلته، إلا أنه يصلح لإقامة شخصية شعرية.

إن أدونيس أراد أن يقدم مفهومه عن الشعرية شعرا من خلال المتكبر فجاءت متناثرة ومنقطة وليس له بها شيء أى أنه لم يقدم جديدا، فقد تحدث عن مكونات النص وحصرها فى العزلة والوحدة والملاقة مع

الله. إن لاهوتية هذه الرؤية مغلقة فوما أنتجه أدونيس سابقاً سواء في الشعر أو الفكر. ثم تحدث عن خبرة الشاعر وما هو مكتب وأثر البيئة التي نشأ بها على اختياره الجمالية وأثارتها للفكر لكي يجعل المثلثي لاهوتية هو والمثلية في (الظاهر) (الباطن)، (الرائع) (المتل) الحقيقي لما يرضى) محتسباً أن شعريته المثلثية من أضع الشعريات العربية وأثارتها مديلاً لهذه الأيديولوجية، إنه ابن البخلوة قبل أن تخطط بالشعراء الأخرى.

أما الهوامش التي تأتي بعد كل مرحلة تاريخية لتحسم الشخصيات المتمردة والخارجة كلها على أعراف الجماعة فإن شعريتها يمكن أن نسميها شعرياً للتسمية إلا أن الاسم والمسمى مدرجان سلفاً ولا دور للخيال هنا. ومن ثم تنسب دور الشاعر إلى التعريف التالي من الخلفية اللازمة ولهذا نجد الأسماء بأشهر مسمياتها من تروير شعري. إن شعريته للتسمية إحدى سمات الشعرية الأدونيسية منذ «مهيار المديني»، إلا أن التجارب السابقة كان لها ما يبرزها من التعاطف والحمية من قبل الشاعر، هنا لها فقد جاءت مغلقة لفكرة لاجتماعية، إن ركائكه هذه الخموس ركائكة من نوع آخر فإنها ركائكة لتسندك والذراع في الدلالة والسلي.

واستكمالاً لصيرورة السلطة داخل البيت الأموي يذكر الشاعر لمعاوية الذي ترقى عام ٦٠ هـ ما يلي:

«قالوا عنه:

أول من ربط العالم ببريد

واستغنى الخصوان

لخدمته

أول من أسس ديوان الخسائم،

ص ١٠٢

ثم يتعرض لقتل الحسين عام ٦١ هـ.

«في همت، جادوا بالرائس،

نصروه في ساحات الشام

وقال أناس: كسلت في ذاك

اليوم، الشمس، ص ١٠٤

وما نقله عن الصوفي من كتاب (تاريخ الخلفاء):

«ما قتل الحسين، مكنت الدنيا سبعة أيام، وللشمس على الحيوان كالملحف المسفرة، والكركيك يضرب بعصها بعضاً، ولحمرت أفاق السماء ستة أشهر بعد قتله، وقيل: لم يقب يومئذ حجر في البيت المقدس إلا وجد تحته دم عبيط. ص ١٠٥

واستمر يزيد بن معاوية في التقدير والتعذيب والأسر حتى بلغ ذروته يوم الحرة

«بلغ القتل في هذا اليوم

هجرة آلاف

منهم عشرات

من أصحاب رسول الله، ص ١١٢

وفي النهاية رمى يزيد للكمبة بالثوران عام ٦٤ هـ.

«نصب ابن ثوير مجاليقة

ورمى كمبة المولدين بنوراله

هتمت، سويت رمادا

والثوران احتراقاً، ص ١١٢

وبعد موت يزيد بالغ أمل الشام أهله معاوية وخرج عليه مصعب بن الزهير وحدث قتل كبير، فللخارج ينتهكون المذلل ومصعب يقتل حتى الأسرى الذين أسلموا حتى قتل مصعب سنة ٧١ هـ، وأرسلوا رأسه لعبد الملك بن مروان، وهذا يقف لقرى:

كل رأس ليقطف

لا رأس إلا

كي يدرج ميتا

أويكنس حيا

تحت ظل الملك، ص ١٣٩

ويهم الحجاج للكمبة عام ٧٣ هـ. ويحاصر جيش مروان البحرين ويقتل منهم ستة آلاف ثم يقتل الخارجين كلهم سواء في البصرة أو الكوفة أو أي مكان في مملكته مثل عبد الله الجاريد وعصير بن حنانيب التميمي وصالح بن مسرح الخارجي والشاعر قطري بن السقاء وعبيدة ابن هلال ومطرف بن المغيرة ومعد الجهني وعبد الرحمن بن الأشعث وغيرهم كثيرين مما جعل الراوي يقول:

تاريخ يمشى في مرادب
والخفوات سوف حينا
وجماجم حينا، ص ١٤٦

وقيل إن موت عبد الملك بن مروان أرمس ولي عهده الوليد، صنع ميثاق على عاتقه، فمن أبوي نلت نفسه، فاضرب عقه، ومن سكت مات بذلك.

وهنا يقول عصير بن عبد العزيز: «الوليد بالشام والحجاج بالراق، وعثمان بن جبارة بالحجاز، وقررة بن شريك بمصر. استألت الأرض والله جوراً، إن سيطرة الدولة بأشكال مختلفة وعلى مستويات عديدة، لم يسمح للخارجين عليها بالوجود السياسي أو حتى الجسدي، مما أضر كثيراً من منظومتها القيمية، وأمدت كثيراً من الفوضى، ولم يجد الراوي إلا الشاعسر (المتنبي) يذبل روحياً لحظ للذكاة الجمعية من لهلاك، ومن هنا أصبح إعدام المتنبي للثوية مروياً واستخدمه للطم بالأيان غير المنطقية وسيلة للتعريف على الواقع ومحاولة تغييره، أي أن الشاعر أصبح صاحب السلطة الفكرية ومن هنا توطد فيما هو سياسي وصار وأصبحت علاقة الهاشمي الأيمن (الخليفة) واليمن (الشاعر) تكاد تكون واحدة، إلا أن هذه الحالة لم تستمر كثيراً وسرعان ما رجع إلى دوره الحقيقي:

«لمست متمك ولا منهم

لا أمير ولا قريظي

لجة تتماوى

لجة تتهدب أغوارها سحابا

هذه سورتي، ص ١٩٧

وتتعد السلطة لأعمالها التتمية والرحشية لتقتل موسى بن كعب:

«جرا موسى

بنجام حمار، دلقوا أنفه

كسروا وجهه، ص ٢٣٠.

ثم تكلن نفسها ويقتل يزيد بن عبد الملك ويقتل به ما يحدث العامة

قطوا رأسه

نصبوه على رأس رمج

وطافوا به في دمشق

« الكتاب » بين شعرية السائد وأفكار العوام



وقترا الجلندى أمير للخارج الصفرية ثم قتل أبو مسلم للخراساني ثم قتلوا جماعة الأمراء الذين دعوا لخلافة آل علي ثم قتلوا جماعة الزنادقة ومحمد النفس الذكية ثم قتل ابن المفسك سنة ١٤٥ هـ على يد سفليان بن معاوية عامل للصفرية في البصرة ثم محنة أبي حنيفة النعماني:

« كان نعمان بن مينا أنصاره
وأعطاه يوما
كل ما ملكه
هزوا رأسه بأرسلوه
للخليفة مستهزئين
فقتله سوف وطلى ثار الخروج »
ص ٢٨٧ .

وهكذا يرصد الشاعر تاريخا كاملا للقتل والتعذيب محازرا للمتحمدين والهامشيين بإطلاقية نادرة وكأنه لموسى كوبر ضد مفهوم الدولة بمؤسساتها كافة ومع تأكلها للديوي حتى تنتهي من الوجود، ولكن ما يفسد عليه هذه القيمة أنه الهامشي الذي يسعى دائما إلى السلطة .

إن شعرية هذا الديوان خالقة ومطلعة لأنه يترك كل مقترحاته الجمالية أو لجمها في كتاب واحدة وفي صياغة نهائية، فالتقنية التقنية التي تلعب دورا في استكمال الدلالة قائمة كما في ديوان (مهواري الديمشلي) ، ولأن الملمعي للتاريخي القائم على تعدد الأصوات والبناء الكلاسيكي الكاندي للجليل موجود في ديوانه مفرقة بصيغة الجمع، مع شعرية عالية وطريقة كدابة كانت في حينها جديدة لأنها تنعتق المساواة بين الثرى والشعري، أما في ديوان (الكتاب) :

أولا: فإنها قائمة على التصور الذهني غير المبرور، فالندائية مازالت حاضرة رغم التعدد البصري والسرقي في النص واللحاز للتعري مازال يسيطر على الصحت مما أفقد النص نظوره الطبيعي وكاننا أسلم حالة ساكنة رغم كثرة الأفعال إلا أنها لم تنادر، مطرقها الصوتي .

ثانيا: ليس هناك علاقة واضحة بين الهامش الأيمن واليمن إلا في حالة مجردة

وصفه « ما جن ، فاسق » ص ٢٤٠
ولكي نتخلص الخلافة الإسلامية من فصائلها المتصارعة فإن عليها أن تنقل هؤلاء كلهم إلى سراج أكبر يروحدون فيه وعندما استقرت أسير الحياة في الأندلس حدث الشقاق بين عدنان وقحطان:

« لا يمضى ولا مضى
خير أن تفتار، للخرج من هذا
الخلف، أمرا قرشيا » ص ٢٤٥ .
وفي عام ١٢٢ هـ قتل المباسمين من بنى أمية الذين وسعوا لنا
(في يوم واحد
قتلوا من أبناء أمية آلافا
بسطوا الأنطاخ عليهم
كان القتلى يختلجون
فوق الأنطاخ وبنت الأنطاخ
ويحتضرون) ص ٢٥١

وفي صام ١٣٣ هـ يحدث قتال بين محمد السفلياني بن عبد الله بن يزيد ابن معاوية وعبد الله بن علي:

(السفلياني يقاتل ابن علي
ويقتل آلافا من جيش الهامشيين
ولكن هلك الهامشيون
قتلوا أنصار السفلياني جميعا
فردا فردا) ص ٢٥٢

وهي علاقة الشاعر بالسلطة، وهذه أومس ليست وأردة يعبق وإنما الشاعر من البداية مثل طائفة سياسية وليس شاعرا .

ثالثا: إن مفهوم الشاعر هنا لم يتجاوز ما هو قائم وعام أي أن أدونيس لم يستطيع أن يكف عن وجود المتنبي الخاص سواء قوما أو شخصي أو إيداعي إن استخدام قناع المتنبي لم يكن سالما لأدونيس لاختلاف الطريقتين وإنما جاء المتنبي كوسيط سياسي مما جعل المتن في أغلب الديوان مجموعة من الحديريات للشعرية لأداء فكرة ليست واضحة، وإنما الفرق في أشياء مطلقة لا تميز لها ولا تحديد، إن المتن كان عبئا على الديوان ولا ضرورة بذائية أو معرفية له، إنه جاء ليغطي مرقف أدونيس الممثل في الهامش الأيمن .

إن هذه الشعرية صاحبة الحكاية الكبرى (الأديولوجيات السقراطية) ليس لها ما يبرزها الآن سوى سطوة ما أسست من سلطة متشابكة وذات مصالح مشتركة، للكرويس ما هو قائم في الثقافة العربية ضد الاتجاهات الجديدة، أو لاستهلاكها لدخل المنظومة الغربية باعتبارها تفكرنا شعبيا وكاننا نعيش خارج هذه اللحظة الزمنية، أو لترسوخ بعض المفاهيم الغربية عن ثقافتنا باعتبارها ثقافة دينية تقوم على القتل والإقتال أي صياغة رؤية الآخر لنا عن طريق مبدعنا للكبار .

وأخيرا: استخدام جماليات النص للتصوير ذي الكثافة الدلالية القائمة على سرديات العلاقة بين الأشياء، وقد استخدمها في أعمال كثيرة واستخدمها في ديوان (الكتاب) إلا أنها جاءت خالية من القيمة لأن الأشياء هنا موجودة وجردا وثائقا والعلاقة بينها ما ملحقة في أغلب الأحوال وملحقة رقيقة فيما هو تاريخي. إن هذا الديوان ذا الشعرية المتواضعة كشف عن مصادر النص لدى أدونيس وعن كيفية بناؤه. إن مصدره ومثبراته كلها قديمة ومختلفة لا تصلح للتحديد أو التجديد وبناؤه ككلاسيكي وإن طرأ ألامه على مستوى الجملة والعبارة. إن أديولوجية أدونيس هي البطل الحقيقي وراء مشروعه كله. ومن هنا فإن أزمته تنطلق بما هو سياسي ولا تخص المبدع في هـ . ■

الإيقاعات الرومسية

١١٠ شعر

البتول، حميد سعيد، قطائف، مانويل بانديرا - ترجمة، خليل كلفت . الصديقة،
احمد يماسى. ميراث الضواحي، يوسف برى. مقاطع من مملكة المطاير،
فتحي عبد السميع. سلام عليك، القاسم بن على الوزير .

١٢٢ قصص

حكاية الكرسي الخيزران، هيرمان ميسه - ترجمة ، محسن الدمرداش. إحساس
الحب الأول، لويس عوض - تقديم، بيل فرج. الأب والإبن، إبراهيم الكوسى.
قطتان، مصطفى ذكرى. سيف ساخن، الحسن بنمونة. الطبول، منار حسن
فتح الباب، الطوفان، عــــايدة خلدون.

١٢٦ شكيل

ضحكات عميقة فوق باب السخريّة، محمد إبراهيم .

الببتول

حميد حميد

شاعر عراقي

لم يبقَ في مملكة الغراب غير هذه السيدة البتول
قرنفل محرقٌ وخرذل معقٍ.. وفندسان ناعمٍ..
سلة مليحة بالمر والتنان.. للجد المكتظ
بالمباهج الأولى.. طقوس الدم الناصج والجم..
لهذا الأبدوس للفن قمت قبائل العشاق
أضحياتها.. الوثليون استغافوا من سادير
الأساطير.. وجاءوا بخور الغاب.. يترعون
مذ ألف ليلة طبولهم.. نطها في هذه الليلة
تقتنص من الأفق التي حلت بها.. تخرج منها
امرأة مسئلة من دمها المعتم.. تقدر نجمة
شرقية أو نخلة شرقية أو لغة شرقية
تمتد في أرومة البدء.. إلى الكاهنة الحكيمة
الفراغيز يلبرون عواصف البغي.. وتلك روحها
حمامة بيضاء.. هياؤا كلابهم لقصصها.. تفلتت
من سورة الأنبياء والمخالب.. البناء مثلاً
كانوا.. يجيئون إلى حقولها مدحجين بمياه
الرب والقصور.. يوقفهم حراسها للفلاظ
هذا ثمر محرم.. فابتعدى عنه كما المشرق

والمغرب.. طهرى أرواحنا بالثلج والماء ويرد الليل
وأعطنا قيافة الرياح.. وأبعدنا عن قيامه
الريح.. وشوك الشك والخوف.. وعن
طوارق النهار والليل.. أدخلنا في سرائق الندى
وقرينا من قرنفل السماء.. يا أنت يا باسطة
اليدين بالعطايا.. يا عيوننا التي نرى بها..
ويا كوكبنا الذي يضيء عتمة الحدايا.. على
مسلات الغبار كتب الغزاة نسباً مزوراً
وانتصبوا إليك خلعة.. واقتحموا حدائق الأجداد
الدم والحليب والحداد.. شهودنا.. في مشهد
الخصام
بين الشهد والحنظل.. يأتي الشاهدان الورد
والرماد
تقبيل من أقاصى اللغة الأولى.. من اعتكاف
الليل في البياض.. ونظف في انتظار العشب
إذ تترج في فياقي الأبجدية الناقهة.. الخيول
نسرجها إليك.. أيتها السيدة البتول ■

قصائد

مناويل بانديرا

شاعر برازيلي

(١٨٨٦، ١٩٦٨)

ت: خليل كفاف

فن الشعر الجديد

تلك هي الحياة .

* * *

والقصيدة ينبغي أن تكون مثل اللقطة على التريل:

ينبغي أن تمنح القارئ راحة الرأس .

* * *

وأنا أعلم أن الشعر هو أيضاً قُطرٌ ندى .

لكن ذلك عند الفتيات الصغيرات، عند ألمع النجوم،

عند المحاروات الحذريات،

وعند المحبوب الذي يشيح بلا متغيزة .

أقدم نظرية الشاعر المنحط .

الشاعر المنحط:

هل من يحمل شعره الطابع القنر للحياة .

ها هو ذا شخص،

وهذا الشخص يفادى بوجه لابساً بذلة، منشأة جيداً

من التريل الأبيض، وعدد أول ناصبة

تفاجئه سيارة شحن تمرّ

وتتلخّع مسلفه ببقعة طين:

تفاسد

تدبُّسُ للحياة هائلة
بلا نهاية
* * *
وأنتِ تصفون بكلِّ بساطة
بجوار طقم ألوات المائدة
في غرفة بالسة في فندق.

من ناحية أراك صدرًا ذابلًا
ومن الناحية الأخرى بطنًا لا يزال الحبل المشيمي
يتدلى من سرقته
* * *
أنتِ حمراء كالحب الإلهي
* * *
بداخلك، بداخل بذور صغيرة

عشاء خفيف

لهارى كان حسنًا، واللبل قد يسقط.
(اللبل بكلِّ مفاتكه)
سجد الحقل محروثًا، والبيت نظيفًا،
والملدة منصوبة،
وكل شيء في مكانه الصحيح.

عندما يصل غير المرغوب في مجبته
(من يدرى ما إذا كان لفظًا أم رقيقًا)
ربما سأخاف.
وربما سأبتسم وأقول:
«أهلاً، يا من لا ملزٌ منك»

تصيد مأخوذة من قتال في جريدة

وغنى،
ورقص،
ثم ألقى بنفسه في بحيرة رودريجود فريناس وغرق.

كان جون تاستي عمالًا في سوق في للهوام للطلق
وكان يمشي في تلّ بابيلون في كوخ صغير بلا رقم
وذات ليلة ألقى إلى بار ٢٠ نوفمبر.
وشرب،

لحظة فى متهمى

لكن واحدًا منهم كشف رأسه بحركة بطيئة متهملة
وهو ينظر طويلًا إلى الثأبوت.
كان هذا الولد يعلم أن الحياة اضطراب شرس
ويلا غلبة.
أن الحياة خيانة
وحيا المارة للتي كانت تمر
متحيرة إلى الأبد من الروح التي انطفت.

عندما مرّت الجنازة
خلع الرجال فى السهمى قبعتهم
بطريقة آلية،
وحيا الموتى ناهلين.
واستادروا جميعاً نحو الحياة
مستغرقين بالحياة
والتيقن بالحياة

* * *

تصيد الموتى

لا من أجل الأب، بل من أجل الابن؛
حاجة الابن أعظم.
* * *
لم يبق متى سوى المرارة،
مرارة الحياة للتي عشتها
وما من شيء أريد، وما من شيء أمل
وفى الحقيقة: رغم أنني هذا، فلنا هناك.

غداً، يوم الموتى،
انذهب إلى المقابر. انذهب، وحيداً،
واعطرب بين القبور
على شاهد ضريح أبى.
* * *
خذ ثلاث زبدات جميلة.
اجتأ وأتل صلاة.

أنا راحل إلى بازارجادا

والحياة هناك مقاومة -
غير مطلقة - بطيئتها
حتى إن خوانا الأصابعية
الملكة المسجونة والسجونة المزينة
تأتى لتربط برباط الزوجية
بزوجة الابن للتي لم تكن لى ثلث يوم
* * *

أنا راحل إلى بازارجادا
فأنا هناك صديق للملك
وهناك فزت بالمرأة للتي أريد
فى الفراش الذى اخترته بنفسى
لأنا راحل إلى بازارجادا
* * *
لأنا راحل إلى بازارجادا
فأنا هذا استُ سجدًا

وكم سامارس الألعاب الرياضية
وأركب دراجات السباق
وأمتطى حملاً مزهراً بنفسه
وألتقى صموئلاً مدهوناً بالشحم
وأصبح وأصبح فى البحر؟
وعندما تكون منهكاً تماماً
سأستلقى قريباً للنهر
وأرسل فى طلب أم السياه
لتحكى لى حكايات
كانت روزاً تأتى لتحكىها لى
عندما كنت صغيراً
أنا راحل إلى بازارجادا

* * *

فى بازارجادا حصلوا على كل شيء
إنه عالم آخر بكامله هناك
فهناك مضادّ للحمل

مضمون للغاية
وتليفونات أوتوماتيكية
ومركبات شبه قاذفة ليجذبها من يشاء
ونساء جميلات
لكننى يخدعن

* * *

وعندما تكون حزينا حقاً
حزينا حتى إنه لا يكون هناك مخرج
عندما أحسن أويلا
وكأننى لقتل نفسى

* * *

... فأنا هناك صديق للملك -
وسأفوز بالمرأة التى أريد
فى اللغز الذى اختاره بنفسى
أنا راحل إلى بازارجادا

فن الحب

إذا أردت أن تحس بسعادة الحب، أنس روحك.
فالروح هى التى تتمرّ الحب.
فى الله وحده يمكنها أن تجد للراحة.
وليس فى روح أخرى.
فى الله وحده - أو فيما وراء هذا العالم.
* * *

الأرواح لا تتواصل

* * *

دع جسدك يصل إلى تفاهم مع جسد آخر.

* * *

فالأجساد يفهم كل منها الآخر. أما الأرواح فلا. ■

الطـديقة

أحمد يمانى

شاعر مصري

ثم تقبض كل منها على الأخرى،
يلتهمى سيل الليرات وتظل أسابعنا مشتبكة
متجهين مما إلى منزلك
وبالأحرى تاركين أحذيتنا أمام الباب.

قالبك إذن فى ساحة كبيرة
وأنت تجذبين لحية شيخ عجوز
متشبثة بها،
تريدين التحول إلى مجرد شعرة بهضاء،
شعرة بهضاء صغيرة فى لحية شيخ عجوز،
الرجل يصرخ وأنت من خلفه أيضاً
قلت إننى أشبه هذا الرجل تماماً

عندما أجتاوز للسبعين
وأنت ساعتها ستكرنين نحيفة جداً ومحنية
بحيث أنك ستبدين فى الجزء الأسفل من لحيتى
وحيث بإمكانى أن أمسك بك كل يوم
ولجذبك لأسفل
وأنت تفضضين حديقك
وترتاحين بين يديّ.

تعت صوتها كان كلب يبح،
كانت تفتح عينيها وتضمضهما فى حركات سريفة
لم تجذب خصلة من شعرها
وتضعضع فى فمها
وذراعها الأيمن يندلى،
وربما كانت أسلاك شائكة،
وكشافات إضاءة قوية،
ثم حقل ألغام على امتداد البصر،
كل خطوة لا تقود إلى الثانية
مجرد خطوات تدرن
رحيلة تلتهمى.

فى الطريق سأبعدك عنك نصف متر
لنحتفظ بلحظة كراهية عميقة لمدة عشر دقائق،
صامتتين تماماً،
ينظر كل منا إلى حاله
مصوباً إليه نظرات حادة كافية لاختراق قلبه،
كنت أنا أأنف الطوب للصغيز فى كل الاتجاهات
وأنت بحذائك الأقوى تتركينه تصك،
وعندما نصل إلى الشارع الرئيسى - حيث الليرات
ستسطر ألدنيا أن تتلاصق سريماً

ميراث الضواحي

يوسف بزي

شاعر لبناني

- ١ -

أشغال حرة للدهر.

قنينا الأسمية بصحبة فتاتين

وراء الأبدن روك

نحذقُ

بالمناخ الذي يولد على حافة للجبل،

بمحاربٍ رائع

كان يظهر كحيوان راكضٍ

على تخوم العاصمة

- حيث السهول وباء -

مجتازاً مدينة مشتعلة بالسم.

ومن وراء المنزه المتقطع

لذكرته،

منزه القوارب البعيدة

المحبوسة في النظرة،

كانت تسحب الأشياء المادية:

قطع السيارات، الولاة،

للمصن، البنطلون...

أن تصبح أمثالا

- ٢ -

أعمال الحقد ميراث الضواحي

لعمال يقاربون الدهر

الباعة يتأرجحون بحكمة موازينهم

وبين المقص والنغمة

طرقات لشعب بأكملة.

تنقلات سريعة لليبادق

حركات أسرع للرامة،

بلا قلق

الجمهورية تنسرب من الفلتر

وإذ أشعل ورق التواليت

تندلع الانفثارات

تسعد للدفنة

يتصخم المقرّب

ينقلش الفحم الأقل برودة

الأقل عمراً من صفحة

في أروقة الدولة.

... هذا القائد بنجومه للمينة

والمرطفون أيضاً

بمسحهم الحجر غير المرلى.

- ٣ -

انقصى النهار كانلجار لمبة

هويت بضحكات كبيرة

إلى محل همبرجر،

حيث للحياة تختصر

بكباية، محطمة على رأس أحدهم،

أو تتألق على رغبة بيوة -

مصطحباً،

الأصلح ذا الدنبة

الذى لحس المنشار مرتين

وتنشق قارورة الغاز.

تاركاً

امراً في الغرفة المجاورة

تحلم لئى عدت من رحلة

نأقلا عظام لئى فى سيارة

يقودها أرمنى مجنون

معه ممسح كويات ١٢

ولئى فكرت بها طوال الطريق

كى أبقى حياً.

- ٤ -

أصعد إلى بجى جونسون

صحافية إنجليزية تصاجع الجمع

على طارئة خيزران

أو على بار صغير

تاركة المجال لروية «بلاى بوى»

مرمية على البلاط.

بعد جرعين وكمشة لفتق

أصبح للكلاينكوف بين فخذيهما

لوه

فى هذا الليل

مسز جونسون برعشتك الأبدية

كرصاص فى زاروب.

- ٥ -

مرّ للصفرور بين المرأة والنتين

ورأيت

ومضت برقى على الأرضية الواسعة

طفلاً يلحس علق أبيه

للقائل من بعد

أكثر جمالا من بيضاء،

المرتفعات تتطلع أكتافها

الأعمدة أشباح الغالبيين

أرمة كهربائية

تعكس على الأسفلت

... وتضىء

كسرخة مدوية

آتية من مستشفى

من بيت

من مصاب في حفرة.

- ٦ -

روح الزوجة تحت الحديد

العائلة، في العيد، تصنع الحلوى

تصنع يوماً بطيئاً

منفصلاً بالشوكولا

مثل بزاقة طالعة من الوحل،

من الشقوق الطرية،

التي عادة ما يجرى فيها الدم

بلا حساب.

- ٧ -

الأم حارسة الصرورة

إننى أتشقق

أتجفف كهصلة في دكان مقفل.

أجلس أيها الولد

أنت ترى معي

القهوة الملوخة بقمر مشع

الكتابات المطبوعة على تى - شيرت

أحلم بالذبول إلى قاع البحر

واكتشاف الكروز السخياء،

ترى عائلة فقيرة

تتحول أغراضاً سياحية،

حبيبات مطر

قبل أن تصير أسرة،

الليت بلون جفصيدى طرى

كما لو أنه غرق في سطل لبن،

ترى

للتك،

الخيوم،

فيلم منتصف الليل

الأكياس..

كل شيء إذن أفضل

بلا معاد، وأقصى

إلا ثلاثة مسامير

لرجل قديم على لوحين من خشب. ■

مقاطع من مملكة المطايرد

فتحي عبد السميع

شاعر مصري

حبيبة

عرف اسمها وعنوانها

إذن

لم يذهب جهده للخلق مدى

يعرف أنه يلعب في الوقت الضائع

رأى الصكر

سوف يتناظرون جداً

عندما يكتشفون أن جمده للحيل

إن يسارع كل الطلقات للمقبرة

بقى أن يستدرجها إلى زاوية

ويلقى بين يديها

كل الشوارع والأزقة التي حشرها في لهاته

بقى أن يأخذها إلى صدره

مرشداً لهاها عن مواضع الانفجارات

وأسماء الجرحى والشهداء

بقى أن يقترب بحنان من عنقها الجمول

ويمنطق، يمتشط، يمتشط

ثم يلوذ جلتها ملتحباً

مثل جبل سرقوا خصيته

حنين

مذ أن صار مدية

وقرر للمضى في لحم العالم

لم يخسر سوى أشواق بسيطة جداً

: بيت من البوص على حافة النهر

وقروية كانت تقاسمه رعى الأغنام

سرق كيس أمه

وحشى عروقه بالبارود

وبينما كان يتنقل من جلة إلى جلة

جره الحنين من قفاه

وما إن أسكرته رائحة الطفولة عدد مدخل القرية العتيق

حتى أفاق على صوت قروية

تفر مدعورة من محياه

تمالك جفنيه

وعندما ينس من العطور على بيت من البوص

أو ما يذل على رفات أمه

حرر جفنيه

لكن

ما من دمة رفرقت.

جميزة

وحدها توتر لا نهائية الصحراء

ونأخذ بنهارات البدن المنهوك

ترقد حاضناً ما تبقى من أحلامك

غير مصدق

أن الطريق الذي كثر لك عن صغوره المسونة

يفضي إلى ذلك الظل البفسجي

تتصال أغصانها إلى أغوارك

وأنت تشتهي أن تفيض :-

يركون أوليهم

ويقبلون الكتبان رأساً على عقب

كلما تذكروا أن ربحاً لم يخرق صدرى

وتكره أن تفيض

: ملعونة أمى

جردتلى من ثديها

وزيلته لقاتل زوجها

وسارق عرشى

ترقد أيها المطارد الصغير

بينما تأخذك الجميزة فى حنوها

وتتأمل كيف تبيت الدويبات بانفمالاتك المكثومة

وكيف يسيل لهاتك صانماً بحيرة صغيرة

يتزاحم حولها اللوتس والبوص

ترقد ولا تعرف

أن الجميزة الحلون

ليست سوى أمك. ■

لا يموتُ المنار

فى الطريق الطويل ..

كان صوتك ما يؤنس القفلة

فى السماء الممير

كان سيفك يوضح آياته الباسلة

كان يهتدل شعراً ويكتب ما لا تُعطى عليه الرياح

كان يهتدل فكرياً فتخسّر عن جانبيه البطاح

كانت الكلمة

سيفك المتلصق فى خضم الكفاح!

كان وعيك لا يعرف النوم من تعب أو ملال

كان يقفان يمشى .. يشب ويزار فى عزمات الرجال

كان لا يعرف الابتذال

أيها الفارس المتعطش سهوة الاقتدار

فى الطريق الطويل ..

كنت زاد للمبارى، كنت الصديق وكنت الرفيق

كنت مصباحه فى الظلام الكثيف

وكنت إذا انتقدت حلقات السمر

وإن فى دارك كنوس الأمانى بعصر جديد:

يلهت على الناس عدلا

ويشرق حرية لا ترى بعد غلا

يكبل رجلا

يقيد عقلا

طلعت بأفاهيم ترشد السالرين

وكنت دليل الهداية للمهتدين

لا يموت الهدى

قد بران على غافيات القلوب

قد يوارى الغول الغول

غير أن الهدى .. خالد إن يزول!

مت .. أحرف: شخصك وإراه عنا التراب

وإن نلتقى فوق هذا التراب

قد بكينا عليك. وقلنا: وداعا

وعنا من المقبره

نجد «التمازى» ونقرأ لم الكتاب

على روحك الطاهرة

ونمدح أثاركَ الباهرة ...

وما غيب القبر إلا للتراب

فما جاء منه يعود إليه ويبقى الذى ليس منه عصيا عليه

ويرجع كل إلى أصله. وما نفخ الله من روحه

فياقو إلى أن يكرن إليه الإياب؟

لروح ويقفون كملكاؤ .. يحيى القلوب.

ويذرع زيوته فى حقول الحياه

وأنت كتاب

سيفوك الناس جيلا فجيل

سيستظهرونك كيما تكون نشيدهم فى الطريق الطويل

لا يموت الكتاب!

فى الطريق الطويل

قد بدأت المسير سؤالا كما ترعد المصطف

ثم وأصلته فى ولاء حميم

ثم أوفيت منه إلى الغاية المألوف

وعدت وملاء يدوك للمصاد

وفى شغوك الجواب

فى الطريق الطويل

كنت فى البدء .. عدد للشروق .. السؤال ...

وفى الملهى كنت .. عدد للغروب .. الجواب

سلام عليك .

مقدمة:

هذه الحكاية (١) للأديب الألماني هيرمن هسه، الذي ولد في «كالف» في لاتفيا من يوليو عام ١٨٧٧، وكان لزاماً عليه - باعتباره ابن أحد المبشرين - دراسة اللاهوت، لكن سرعان ما فر من معهد اللاهوتية الإنجيلية في ماوهرن مان (maulbronn)، وأصبح عام ١٨٩٩ باحثاً للكاتب في مدينة بلزل على الرغ من أنه قضى فترة في دراسة الميكانيكا. هنا بدأ إنتاجه الشعري الروائي ولاقي عمله Peter Camenzind، (١٩٠٤) نجاحاً كبيراً وسر له مواصلة حياته الأدبية ككاتب حر. ثم قام برحلاته إلى الهند عام ١٩١٦، بعدها عاش في سويسرا بسبب اندلاع للحرب العالمية الأولى وظل بها حتى حصل على الجنسية السويسرية عام ١٩٢٤ وتوفي في مونتجوليا في التاسع من أغسطس عام ١٩٦٢.

تأثر إنتاج هسه، المبكر بالرومانسية؛ مثل «دارت الذئبة» (١٩٠٦)، كما عبرت قصصه عن فترة تعرضه للمؤثرات الناصية؛ مثل «ذئب البراري» (١٩٢٧). ثم قام فيما بعد بتحليل الثقافة وتصوير موقف الإنسان فيها ومنها، وقد أضاف إلى تحليله عمقاً فلسفياً صوفياً راقياً، وروبط ثقافة الشرق بثقافة الغرب على نحو فريد؛ (٢) وهذا ما نجده على سبيل المثال في عمله الضخم دلمبة الكريات لزعاجية (١٩٤٣). وقد نال هسه جائزة نوبل عام ١٩٤٦ تقديراً لهذا الإنتاج الأدبي الرائع.

فتح الشاب في حجرة منفردة فوق السطح لَمَلًا أن يكون رساماً، إلا أن الصعاب وجهه ورم به الرقعة وقد اعتاد الجلوس أمام اللوحة عدة ساعات محاولاً أن يرسم نفسه حتى ملأ بالفضل كراسة الرسم بولحات نال بعضها كامل رسماً.

وقد تحدث ذات مرة إلى نفسه قائلاً: «هذه هي الحقيقة لوحدة ناجحة إذا ما أخذنا في الاعتبار أنني ميئوس. ما هذه للتجاعيد المثيرة حول الأنف؟ أبداً وكأن في بطننا من ملاح للفيلسوف، أو ما هو قريب منها. كل ما أحاط به أن أنزل بزوايا اللق إلى أسفل

قليلًا ويكن ذلك تعبيراً حقيقياً ومباشراً عن الكتاب».

أما إذا تأمل هذه الرسوم بعد فترة وجيزة فسرعان ما لا نزال إصباحه ولا ترجمته، لكنه يخرج من ذلك بوجوب تحقيق للتقدم وتكليف النفس دائماً بالتعبير. هكذا لم يتعاضل الشاب مع رسوماته ومذكراته وحجرته، سواء في أحسن الأحوال أو في أسوأها؛ فهو لا يزيد عليها ولا ينقص منها، كما يفعل غالبية الناس، حيث لا يتأملهم إلا قليلاً ويكاد لا يعرف عليهم إلا بصورة.

ثم إذا فشل مرة أخرى في رسم صورته، يبدأ القراءة المارة في كتب تله كيف نجح الآخرون الذين بدوا مثله متواضعين مغمورين ثم أصبحوا مشهورين. وقرأ ذلك الكتب بارياح ويجد فيها مستقبله الخاص.

وفي يوم من الأيام جلس في حجرته مسدداً ومكتئباً وبدأ للقراءة عن رسام شهيد (٣)، وكيف أخذه الوبع بالئن وأدى به إلى أن يكون رساماً. وهنا وجد الشاب بعضاً من التشابه بينه وبين هذا الفنان الهولندي، فواصل القراءة حتى بطر على ما بينهما من توافقات، فرأى من بين ما قرأ كيف استطاع هذا الهولندي أن يرسم كل ما وقع عليه بصره صغيراً كان أم كبيراً بكل حماس وبلا انقطاع على الرغم من سوء الأحوال؛ حيث رسم ذات مرة قيقاً ومرة أخرى كراسي السليخ المائلة لدى الفلاحين. وقد لقى هذا للكسي القضي ذو المقعد الخيزران الممتفر، الذي لم يلفت إليه أحد من قبله بالتأكيد، حباً وإخلاصاً وحماساً وانكباً لدى الفنان الهولندي وأصبح ولحداً من أجل رسوماته. كما وجد مؤلف هذا الكتاب كثيراً من التحيرلات الجميلة والمؤثرات عن هذا للكسي الخيزران.

هذا توقف الشاب عن القراءة وبدأ التفكير في وجود شيء جديد يجب أن يجربه. فقرر، بما يتميز به من حرية، أن يحاكي هذا القائد التعليم ويلتجئ سبيله إلى المظلة.

والآن بدأ ينظر حوله في المحجرة ويلاحظ أن الأشياء التي يعين بينها قلما

حكاية الكريسي الخيزران

هرمن هسه
ترجمة وتقديم:
محسن الدمرداش

شاهدنا مشاهدة حقيقية، لكنه لم يجد بينها كرسيا خيزرانا ولا قيقابا، فأخذهم الهم واليأس لحظات ركاد يفتد حماسة كما هي الحال دائما إذا قرأ عن حياة كبار الرجال هذا وجد أن صفات الأشياء والدلائل والأفكار العجيبة للتي تلعب دورا مهما في حياة الآخرين، تتخلف عنه وتدعه ينتظر بلا جدوى، إلا أنه استجمع قواه من جديد وأدرك أن واجبه الآن هو أن يسلك الطريق الصريح للمجد، فعاد بأمل ما في حجرته الصغيرة حتى لاكتشف أخيرا كرسيا خيزرانا يمكن أن يناسبه تماما كموديل للوحة الجديدة.

وسرعان ما جذب الكرسي إليه بقدمه ويرى قلم للرسم الرصاص ووضع يده على الرسم على ركبته وبدأ للعمل حيث أظهرت الخطوط الأولى للحادثة الشكل بقدر كاف، ثم مثل الصورة بالخطوط القوية للسرعة وحدد المعالم بخطوط ثقيلة. وهذا استهواه ظل مثلث قائم في أحد الجوانب فرسمه بخطوط أخرى غلظت، وهكذا استمر في العمل حتى بدأ شيء يعرفه.

لكنه استمر فترة وجيزة ثم أهد الكراسي عنه مائلا رسمه فيها، فرأى أنه أخطأ في تصويره لكرسي الخيزران.

فعاد ورسم خطوطا بسرعة وعرف ثم ركز عينيه مكثرا على الكرسي الذي لم يبد له على ما يرام مما أثار غضبه.

فقال بصف: يا خيزران، يا طيطان، لم أُر بهيمة منقطة منك!

وما كان من الكرسي إلا أن مطلق قيقابا وقال برزقانة: «بل لنظر إلى فقط! إني على حالي وإن تغير».

فصرخ الرسام بطرف حنكاه، فعاد إلى ما كان عليه وظهر في صورة مختلفة تماما.

فمسح للشباب، ياغبى! كل ما فوق معوج ومائل. وما كان من الكرسي إلا أن ابتم قيقابا وقال بصف: «هذا هو المنظور يا غبي».

فغضب للشباب بغضب وصرخ قائلا: «لنظروا الآن يأتي هذا الولد ويريد أن يقوم بدور المدرس! انتبه، إن هذا المنظور من شأني وليس من شأنك».

لكن للكرسي لم يقل شيئا، فصار الشاب خطوطا عتيقة في حجرته ذهابا وإيابا عدة مرات حتى بدأ يصح دقات العصا القوية على الأرض من جاره الشيخ العلامة الذي لا يطيق المشروءاء.

فجلس الشاب ووضع صورته التي رسمها لنفسه أمامه، ولكنها لم تحم إصحابه، ووجد أنه يهوى في الحقيقة أكثر جمالا وجاهدية.

والآن أراد أن يعود لقراءة كتابه، لكن لابد وأن يكون فيه الجديد عن هذا الكرسي الخيزران الهولندي الذي أغضبه وكان سببا للصومعاء،...

فبحث الشاب عن قبعه ذات الإطار العريض وقرر الخروج قيقابا، وتذكر أنه قد أصابه منذ وقت طويل عدم الرضا عن الرسم، فليس فيه غير للشقاء وخيبة الأمل، كما أن أحسن رسامي العالم لا يمكنه سوى عرض ظواهر الأشياء، وهذا لا يساوي شيئا لدى الإنسان المحب للتحقق. وهكذا وضع للشباب تحت تأمله. كما فعل عدة مرات من قبل. فكرة العودة إلى تطلعه القديم ليكون كتابا. ومازال كرسيا للخيزران قائما بمفرده في المحجرة ويوسفه أن صاحبه الشاب قد تركه وذهب بعد أن بدأت العلاقة لتتوطد بينهما. لقد تكلم في بعض الأحيان وهو يعلم أنه سوف يرشد الشاب لبعض ما له قيمة، لكن للأسف قد فشلت التجربة. ■

الهوامش :

(١) Hermann Hesse :

Marchen vom Korbstuhl . In :H.

Hesse,

Gesammelte Dichtungen . Band 4 .

Frankfurt

am Main 1952, S. 497 500 .

(٢) انظر مصطفى ماهر: هيرن هسه ومحنة

للثقافة المعاصرة، مجلة الفكر المعاصر،

لشهر ١٩٦٥ .

(٣) المقصود هو الرسام الهولندي الشهير فان

جوخ (١٨٥٣ - ١٨٩٠) - المترجم.



يعرف عن الدكتور لويس عوض (1910 - 1990) أنه كتب في مراحل حياته المختلفة الشعر والرواية والمسرحية والمذكرات والترجمة الذاتية والفصحى والعامية، إلى جانب جهوده المتعددة في الترجمة، وكتاباته الأساسية في الدراسات الأدبية، والت نقد، وتاريخ الفكر.

وباستفتاء إشارته خاطفة في آخر حياته «أوراق العمر»، يقول فيها إنه كتب قصة قصيرة في جريدة محلية في الستينيات اسمها «الإنفارة» لصاحبها صادق سلامة، فلم يرد قط ذكر آخر لكتابته القصة القصيرة، على فكرة حديثه عن نفسه في مقالاته وحواراته.

ويبدو أن لويس عوض أراد - بالإشارة الخاطفة ألا يلتفت نظر القارئ إلى هذه القصة دون أن يستلها من حمائه. ووجد للعل في ألا يورد تاريخ نشرها الصحيح، رغم حديثه للأنفارة، في كل كتاباته، بتحديد الأزمات بدقة، وذلك بقصد عدم تمكن أحد من الاطلاع عليها.

واستأن أن بأحدًا يمكن أن يخطر على باله، مهما أوتى من الذبابة والجد، أن الخيط الذي أخذ من لويس عوض - صاحب الذاكرة للحديبة - مخالف للحقيقة، يخطئ التاريخ المفكّر بأكثر من ثلاث سنين.

ولولا المصادفة البحث وحدها لما أمكن لي العثور على هذه القصة القصيرة التي نشرت في 7 أغسطس 1932.

ذلك أني حين طلبت من دار للكتب القومية الاطلاع على مجلد السنة التي ذكرها لويس عوض، وهي 1929 فوجدت بأن المجلد الذي قدم له، وهو المجلد الوحيد لهذه المريدة السياسية الأسبوعية، خاص بسنة 1932.

وبدلاً من أن أعيدده وهدت نفسي، بدافع الفضول وحده، أنصفحه بلا مبالاة، وقد استعجبت من نغني الأمل في العثور على هذه القصة التي يذكر كاتبها أنها نشرت في 1929.

وكم كنت دهشتي حين عثرت عليها منشورة في صفحة كاملة من هذا المجلد.

ولهذا يعتبر العثور على هذه القصة المجهولة، التي مضى عليها الآن أكثر من ستين سنة، بمثابة كشف أدبي أو ثوري له خطره، لأنه العمل الأدبي الأول لهذا المفكر للكثير. والعمل الأدبي الأول يحمل عادة الكثير، إن لم يكن كل، خصائص المراحل التالية، التي يسرى فيها، بالنسبة لكل الكتاب والمبدعين، صفات وممار واحدة في الأداء ومناخ التفكير.

كما أن لهذا الكشف أهميته بما يفرضه من تساؤلات حول ملكة الإبداع عند لويس عوض، والتقييم الإنسانية واللغوية التي وجهته منذ بداياته المبكرة في سن السابعة عشرة، تضمن إنتاجه وشخصيته التي يخلط فيها للحسي بالروحي، والأرضي بالسماوي، على نحو ما يجلي وحدة في هذه القصة، فضلاً عما تثبته القصة من أن لويس عوض كتب أو جرب كل الأشكال الأدبية تقريباً.

نبيل فرج

- ١ -

ق

في صحوات النفس أنسى كل شيء عنها ولا يبقى لي منها إلا ما يبقى للفتن في بحر ضاحك من أمل تهب عليه زواجر الحياة فتزويه حتى فطرت الذكرى تفر وتشرده، وحين تأخذني تلك الفتنة التي تتحد أصحاب الفن، تطوف بي حرائق الذكرى، وما أنهما! وتهبط على من مذاهي عقل شواكب سوداء تحيل النفس إلى فن خالص لا غنى فيه ولا حيوانية فتزهد النفس ألقاب الحياة... وما بعد الحياة! فنكون مزاجاً من فن ذلك كديب ومن فلسفات هي للفن أومناً والحياة... وماذا فن الفن والحياة، حب وكناء، وشيء من اللذة... لها باكية أيضاً... وأما تلك المشحكات التي تخرق الصموت للوالم وذلك للماثل وذاك الهذر فما هو من الحياة.

حين تساورني أطباق الذكرى فوج برأسي أشياء هي من الحياة... أعلى سائرة باكية، ولي تلك اللملة التي تلفني كأنها رداء الأزل تهزلي تكريات أخرى... ولكنها لوست من الحياة، تكريات هي تصحك أو تكاد، فتضحكي معها، فتلتهمني الحياة وما هو

إحساس الحب الأول لويس عوض

ليس من العجاة، ولكن تلك البارقة التي تشع في جوارب النفس تهدد ظلمة السدر، فأعود بصلتها في أمحرج للناس.

كان لي من الأناهل ما لوزوزو للصغير أو لميمي الصغيرة.. وسبكها في استرخاءه، أو أتوقه إن شئت.. وأما هي فقد كانت.. لا أدري ما هي الآن.. غادته لا ألتصق منها، وكيف كنت أفهم للفتوح في هذه السن، ما كان يبدوا لم يكن ما بين الولد وأمه.. كان يغريني ملها أشباه، وأنا مرهف الإحساس لكل نالتي ملها أو غائرا.

كانت تأتي فظفني راقدا في شروبي فتلقي على نظرة لا أقومها، لعلها تهتف، أنت صغير، أنت صغير.. أما أنا فكنت أستقيم إلى خيال لذيد.. أه لو فهمت ما برأسي.. تعالي إلي، هذا، هذا إلى جانبي، تعالي لأفخ نفسي بين أطولك، أه ذلك هذا يغني، لو كان لي.. لي وحدي، ثم تسري بهنني سعادة سائلة فأمتني وأقوم وقد فطمت على كل شيء، حتى تلك الصورة الناصجة.

وتناديني فأقبل نحوها في هجمة وتناديني حمى الرقائد فأصرخ في ناز.

- أين أولئك

فيقول والدي - في يدما.

وتقول أختي - في جيبها.

ويقول أخي مخلصا - بل في شفتيها.

أما أنا فبهزني شيء، لا أدري ماذا. أتدفع إلى ناحية وأطبع على ثديها قبلة كلها ناز فتراجع في غنج.

- أختي وأولاد.

أما والدي فقد كانت تكسوها زرقاة باهتة حتى يخيلى لي أنها تخرج من قبر! لا أدري لماذا. هل بلغت حتى يفشيها هذا؟ أما أخي فكانت تأخذ هزة، لعلها عطيفة، ماذا؟ ألم أجد سوى للذي أطبع عليه قبلي - ما أقصص جسمها، هناك الملق، هناك الشعر، هناك اليد، هناك الدم، وهناك الخلد لمن يشاء؟ وتتصرم سويحات تتصرم معها آمال، تبلى كأوراق الخريف.

كانت تأتي فظفني مكثفا على فراشي تطيف بعقلي الذي لا يفكر، إرادت يرسها

ذلك السيل الذي يطوف يبدني فيورته اللثة الخالدة. كانت تناديني ولكن لا كما تنادي أخي. كانت تضم شفتيها في استحقاق وترسل من بينهما صوتا مسطولا، لا أدري ماذا تعني بذلك، لعلها كانت تمكيني حين أنادي كلتي فيبي. إذا أنا كلب! ثم هي تناديني بأسمى مرة أخرى، أفتنين. ثلاثا. وأنا ما زلت مكثفا على قراشي في حرارة كلها لذة! أنت، أنت تناديني؟ تعالي هذا في هذا الفراق الصغير فإنه يقيها، تعالي هنا. أترقي منك وترتوي مني، أوه ذلك هذا للشباب يجري ويدافع، كل حرارة واحترق وقد جدد من سميت في زيف القتل وأنا مكثفي في لذي أكاد لا أبصر، وقد لتلق كلمة تصعب منها للرجلين وتعيد تلك الزرقاة الباهتة إلى والدي، وتلك الهزة التي أحسبها عيفة، إلى أخي.

كانت تأتي فظفني مسطولا في تأملي المسحود فأنفص على حتى ذلك الغبار وأقتر. لا إلهيا بل إلى خسرها! ما كان أعزبه، لو كان لي وحدي، وتجلس ثم تجلسني على ركبتيها ثم تقول في خدجها.

- ماذا يعجبك في

فأصمت - فبهزني لا أدري في عطف وتهديد.

- ألا يعجبك هذا للشعر؟

فأصمت.

- ولا هاتان لحياتان.

فأصمت.

- ولا هذا الدم.

فأصمت.

- إذا ما يعجبك في؟

فتأخذني حمى ولهيب لعل كلهم للشباب وتسري في بدني تلك اللثة الهزاة فأنفص.

- هذا للذي. أه لو كان لي، لي وحدي.

وتحتلي إلهيا حمى، فأنفص على ثديها لأصق به جسدي، فحتجزني غلالة كأوراق الرود، فأنفص كالخيزول وألف في شدة ناهلة، مدطفا نحو ثديها تولدوني شتى

الأحاسيس، وإذا بهمة واجفة مخذه، هو لك. لك وحده. فيبدن من الأعماق هاتفت يائس، نعم ولكن ماذا أصنع به.

- ٢ -

كنت إذ ذلك جمبيلا لا كما أنا الآن. كانت تطوين نموعة كاسية وطرارة تكتب الجسد تلك التضارة الغامضة، فكان وجهي يطلع من يطلعته في إشراف وإشراق كأنه صفحة خالصة من بهاء، كنت استعرض نفسي في امرأة، كما كانت تغزل ثابيس، وأرفع مني الخراعين ثم أخفضهما أو أشفيح بجانبني إلى إشاحة المستكر أو أطالني من الرأس في خفر المستورة فتمسحها الزمان أو لسطع نظرة من نظرات العابد الجاني لربة فاجرة. أما شعري فقد كان كدجوج الليل يتراخي ويتهدل، ما كان أحلاه حين كانت ترف عليه اللصمة فيفرد كأنه حلم طارلا.

كنت أغمص مني العين وأرخي مني الرأس على جانب من جوانب الكتف ثم أخلع على صدر العبد، فإذا نحن في جلة ورفاء الصور يحوطنا لمن تبعه أطراف ما بعد الحياة. ولسان من اللام تزجي خلاصا ألواء وعيون وقرب خرساء لا تنطق ولا تفر ولا تم، ولكنه مكوت السمر المحبوب وهي بروحها الغائلة وجسدها العاصي راقدة لا على ظهرها بل على جانبها في أثير المكان.

وأنا بهذا الوجه عينه، هذا الوجه الطافر والمشراب وهذا اللع عينه، هذا الدم الذي ما خامرت به سمة ساخرة، وهذا الجبين المصير تله تلك الكومة من ذلك الشعر، وأخيرا هذا للقلب عينه، هذا القلب المدفون الذي ما جت به شتى الإرادات وطافت به شتى الأحاسيس والشهوات المارة. كنت بهذا كله أمدد لا إلى جانبي بل فيها. تحديري أعطالها، في إلى خدما، ومسدري إلى ثديها، تطوين في شملتها وتناد على ثم تأطر، ثم تقبض بأناملها الهشة على شفتي وتدعوني أن ألتصق وتطالني بصفحة طاهرة. بكم تبسلي هذه الشفة.. فأصنحك في سري ما لمعتها. لأأخذ ما نطأ، شفة واحدة لا تقبل، ولكي أعود فأتزن ثم يملوني بمسم الهازئ وأعوي على شفتيها بقبلة مقطعة وأصرخ، بهذا الدم كله.. فتردد كالميلوس وتكاد تغفر

العبرة من معصمها ، ما أهرن للحنن إلى .. ثم يعود إليها معها الشارد وتعود إليها للتذرة وتزدهي ثم تقبض على خصلة حمام من ذوابتي المسجدة ، وتدنى فمها من أذني وتهب في إسراع ويكم تبصيل هذه الغديرة .. فيجسود في شموري البارز وتنفض على رأسها الصغير فأغمر منه السرفق بغوض من قبل مهالكة وأتاول لأنها بهذا الشعر كله فطوى على طائفة مكشورة وتعلم غداها على مكبي ونهب لفحة من لريح ثم تسكن! أما هي فتهد رأسها ، كأنها تنفض عنها ذلك ، الشهور القانط ، ولا أثبت أن أبصر على شفتيها انبساطها فيها خبث وزيف ، وفي عينيها للامعات عجيبة كأنها اهدت إلى سر الحياة . ثم تأخذها ارتعاشة عيفة ويرتد منها الجسد ، وتهب في حشرة غائبة ، وقد كشفت عن جذبيها . وهذا الذي يكتم تشعريه . لما أنا فأنفوس برصع للذي متى فلا أجدعه . ويتعبدني ما اعتاد أن يتعبدني وتعابتي حماي فتمسرى بدخلي النفاضة كالنفاضة الموت .. وأصرخ بالعياة .

ونهب لفحة أخرى من الريح هي أعنى ، أنفخ على العين وأقرم على الأراس وألبي نثار العياة ، فإذا نحن ، بل أنا وحدي ، متكلي على كتابي الملحن ، وهي قد طارت مني .. ولكن لا إلى الأبد بل فرت من مزوج الأحلام المسخبة التي فيها حبيبا بل حيوت وحدي أمادا .

كانت تأتي في خلوات من البيت وتطف على كل شيء إلا سترا هر لحياه المحتضر . وكانت تراوطني الظنون أنها كانت تعلم ذلك . وماذا كان بيني وبينها حين كانت تحبني ؟ يضع التسلمات والعصامرات وضغطلت . لها كانت بريبة أو لنامات تتراوح بين اللذين لا تحوهم أو ارتعاشات مبهالة كأنها يطعها سواي لا يبارح أو قبليات خرساء بين فمي الشدهي وثبابها المذلل أو دفقات لجسدي الناعم بين مطاوي جسمها الناعم وما كان يرسل في بنها غير الملهور . وهل . بعد كل هذا شيء ، فقد كان هذا كل الصية . ولم تكن الحياة إلا هذا . كانت ترقد وتدابيني فأنفخ نسوهم ولكن في برود عجيب لوها لم تخلق وتغامرن في ثورة طاحلة

بين الغفاليين والأشهاد . ولكن ليكن ما تريد للشهرة . وأمام إلى جانبيها أو أستديم وتضمني هدية أو الانصافة مهالكة يتدافع فيها الدم الحامى . ولكنها لا تثبت أن تغمزني بخثرة ميوومة لو كنت كبيراً ثم تفتني كأنني خرقه بالية وتتخاذل مني الجوارح كأنها تعترف .

وتشب بين أصغلي ثورة أجرف وأعنى وتتبدلي حمرات القانط فأغمض على العين في لهفة وأرطها زفرة خالرة ، ثم أنفخ عيني فتلأزمت إلى جانبي ، فقد فرت مني إلى من يترشح منها الإساس والعقل والمعلقة . لها فرت إلى أخي فهو في ذلك ككأ مني ، ثم تعرفني فربة سافرة صامسة : ان تجده ، ان تجده . متعرو إلى . ثم لا أثبت أن أراها وافته تمن شفتيها وأشملها بخثرة قاسية ملتصقة ، فجبجبي في نظرة مستغفرة : لو كنت كبيراً . فيقول لي متى كل عطف وجازمة ويغفيلي . سترن من ولي ورجاء .

وبعد ذلك لا أنكرها إلا في ليالين ، لولة قمرها زاهية لكن حائلة بالفكرى ، تلاشت فيها لأجاح ما بعد العياة . ويحفظ خيوط ذليلة وألية يرسلها قمر أبيض غور كالبحر ، ولكنها كموجات المسح مبلوثة كحوت حولها طرغا من أطراف الأبد وتكتف ناحية من حطايه وهي مكتكة على ظهرها لا وارقة في شرفة البيت تكسرها تلك الموجات فتغمرها بلون القمر ويتجدد ذلك اللون الغمرى الرقيق من خديها ولا يبقى لها سوى صفحة والعة من فضة القمر ، فتدور كأنها ملك به كل شيء حتى الطهور وإن كانت غير ذلك . وكأنها طرحت عنها ثوب العالم وكأنها في يوم غير أيام الدنيا الفاجرة ، وأما عيناها فقد تكسرها ظلال شافة وألية ففخبديان كأنهما ظلمة تخامور الور أو جريمة لوثاء مزاج الملهور .

وأما أنا بطلي للمكشورة حينها فقد كنت أجدو على قدميها في صورة المستغفر من جريمة الحياة تحرطني أجواء الغفران والكتفير بوضحة الموت . موت النفس لا موت الجسد . وهي في موقف التفكر للنام . لا لغفرانه بل لحروتي ، هي لا ترويني في صورة التقي الصفحة ، بل تريد مني صورة الفاجر البازل . كل شيء إحساس وإحساسها ، وكذا كنت أريدها . لتست أطبق أن أراها في هذا اللهب

طاهرة مسخلة بالثوية ، بل أريدها المتعة والشهوة . فتكن هي بنيا . ولكن أنا فاجرا .

وأما أليتها الثانية . وهي آخر ما لها عددي فقد كانت ليلة ضرورية للجم ساقطة للراعى ، تتراسل فيها أطراف الأزل والأبد وأشباح العياة وما بعد العياة وأرواح الليل والهار على موسيقى حاكنتها الطمينة لنا وحدنا ولهذا اليوم وحده لا لغيره . بل وذلك الساعة وحدها لا لغيرها .

هي تصمت . تردد أنشودة للغرام الفاسق وكل ما فيها يلهم . عيهاا تلصمنا اللصاعات للشهرة للزائفة وشغفها لتضمان حمرا وبديها فآثرن كأنهما آتون شالط يرسلان في بدننا أفريق الذا للسهالكة . أنا أفترسها كما أفترس الآن البغايا وأصعصرها بين ذراعي للراضخين . وكذا أقطع شهوة كالذب على الشاة جدم ، كان الدنيا ما خلقت إلا لنشهدنا وكأنه ما في الدنيا سواها . وهي في تكالبي تدنيلي ولا تأنى وتصغفر مني كل إحساس وتكن طورا في أتم اللذة وتسراني خورا في قيصها . أما أيها فظه ملعل كما تألم المعاهر المسجدة ، وأما ترأخيها في فوض اللذة فهو انتشاء في غمرة الانطاف نحو الجسد . أما قبلتنا الزلة فقد تقضى عهدنا وصوحت تلك التسلمات للراحة الفادية بين أذناها وبانت تلك القبلات المتهاكة على مغرقها وولحت تلك السريعات المتأمة للشاغرة وولات سريعات مسقطة ونبدل الموقف فإذا بكليدا في غيور المشهي المكبوت وذى العرائل الباكرة المتعدي ، بل أميدا شبابا يتبدل مأل الشباب كلانا في جوف هذا الليل المتراكب الظلمة نؤدى ولجب للشباب أو جزءا من ولجب الشباب ، وهي فالضة الأثوية ، وأنا من ذلك اليوم أكاد أكنص في غوتي لأخذ منها حتى وأعطيها حقها ونهب علينا لفحات نصمات للصيف فتكني نارنا والليل أيضا يخفى ما عليه أن يخفى وفي كل هذا تأخذنا الظلمة المستديقة فتمسني عا كل شيء وتمعينا عن كل شيء ، فنبت في بحر اللذة ثم نهض كأنما تنحصر ماء الحياة ، وأنفص كأنما استغفر دم الشباب . ■

(١)

- لماذا يا أبى يموت؟

- لأنه لا يستطيع أن يعيش وحيداً بين الناس، بعيداً عن الصحراء والخلاء وبقيّة الغزلان. ولذلك يهرب وإذا لم يستطع فإنه يموت من فرط المـُـزن. هكذا خلق الله للغزلان.

فكر الطفل لحظات ثم قال وهو يهرش رأسه:

- أتدري يا أبى؟ إن للغزال عسدين جميلين جداً. لقد تأملت تلك الغزالة التي اسطدتها آخر مرة.

- آه، هذا يحى أنك تحب للغزالان. عليك أن تحب الغزالان إذا أردت أن تصطادها.

- لماذا يا أبى؟

- لأن الرجل الذى لا يحب الغزالان ان يصطادها أبداً.

ساد صمت قصير قبل أن يتساءل الطفل:

- ولكن لماذا يا أبى؟

- لا أعرف، ولكن لأذكر أن جدك عندما أخذنى معه للحرب لأولى مرة قال لى: عليك أن تحب أعداءك وتشفق عليهم، لأنك ان تستطيع أن تتصبر عليهم إذا لم تحبهم وتشفق عليهم.

وما كان فى الأمر سراً بالنسبة للغزال أبناً.

ساد الصمت مرة أخرى قبل أن يتساءل الطفل:

- ولكن الغزال ليس عدواً يا أبى.

- صكه حق. ولذلك فهو أحق بالحببة والشفقة.

سحب الخبز من أحشاء الرمل للرامض وبدأ يغسله بالماء. قطعه بالسكين وطرحه على الجراب الصوفى وقال وهو يتناول قطعة:

- غداً سمنارس بعض التسمينات الإضافية على البندقية قبل السفر. لذا يجب أن تنام مبكراً. أمامنا طريق طويل حتى نبلغ سهول الحمادة الحمراء.

فاباغ لثنى عشر عاماً، فقرر الأب أن يأخذه معه للصيد لأول مرة. جاءت الأم بصحابة وعقلته فى رقبته وضمت بأيات من القرآن والتعاريف، ثم قبلته فى رأسه ووقفت ترافق الأب وهو يجلسه على السهري خلف السرج.

وقفت طويلاً ملاحفة بردائها الأسود لتكبر ترافق السهري وهو يستعد حتى ابتلعه للخلاء الذى يمدد حتى نهاية الدنيا، حتى نهاية الصحراء الكبرى حيث تعانق البحر عن سواحل الشمال للبحر.

(٢)

هبط السماء فأنى الأب بالحطب لشغل النار وبدأ فى تحضير المشاء. عجن الدقيق وألقى به فى خضم الرمل للصبوب الذى خلفته النار بعد أن أزاح الجمر جانباً يتناول وعاء الشاي ويضعه فوق الجمر، تسامى وهو يلهم ويتناول جريراً ملياً بحبوب للشحر.

- سوف تعلم صيد للغزالان. هل تحب أن تعلم صيد للغزالان؟

قال للطفل الذى ظل يراقب الأب طوال الوقت:

- لا أعرف.

بسق قطعة قماش وصب نصف الجراب. شرع للجمال يأكل بهم.

قال وهو يجلس بجوار موقد النار:

- يجب أن تعرف. الرجل الحقيقي هو الذى يعرف ماذا يريد. هل تحب الغزالان؟

- لا أدري. ثم أرغزلاً حياً من قبل. رأيت أرغزلاً حياً فقط. أذكر ذلك الأرغز الصغير الذى اسطدته فى وادى الجعفرى ثم هرب!

منحه الأب وقال يهرح:

- طبعاً أن يهرب. الغزال أيضاً يفعل ذلك. ولذلك لم يحدث أن رأيته حياً. لم أستطع طوال حياتي أن أظفر بغزال حى وحتى لو حدث وقبضت على غزال حى فإنه سيهرب يوماً ما. أو... يموت.

الأب والأبى

لى: آه إبراهيم الكونى

إبراهيم الكونى

كاتب لى

قال الطفل باحتجاج:

- أئن نسمعنى ولو حكاية واحدة قبل النوم؟

أجاب الأب بعد تردد:

- حسنا، ولكن حكاية واحدة فقط.

(٣)

استيقظ الأب عند الفجر، أطلق سراح الصهرى التى لها إلى شعبة صغيرة مكتلة بالأشجار الصحراوية. أوقد النار وشرع يحضر الشاى، حاول إيقاظ الطفل الذى مهمهم بكلمات غير مفهومة واستمر يسط فى السبات. ملأ كوب الشاى بالماء وندقه على رأسه. انتفض الطفل وقفز من الفراش، فرك عينيه وقال باحتجاج:

- ولكن الدنيا لا تزال ظلاما!

قدم له كوب الشاى متوجها بالرغوة وقطعة من خبز الليباجة. قال بهوده:

- إنه للبحر، الرجال تستيقظ عند الفجر، لم تعد طفلا.

سمعت لحظة ثم أمثال:

- لقد نعدمت أن تسهر حتى آخر الليل نسمع الحكايات، تستيقظ عد شرق الشمس كالنساء، هذا لا يليق بالرجال.

ثم نهض ومشى مسافة طويلة، أوقف حجرا مصطيلا طويلا فى العراء ثم عاد وسلم الهندية للطفل قائلا:

- ايس لدينا رقت نضيمه، وابس لدينا رصاص زائد أيضا، عليك أن تصيب الهدف فى المرة الأولى.

قلب الطفل الهندية بين يديه ثم قال بتردد:

- ولكن الهدف بعيد والدنيا لا تزال ظلاما.

- يجب أن تعلم كيف تصيب الهدف فى الظلام أيضا، أنسب وقت لصيد الغزلان هو الفجر، اسفل وجهك بالماء.

علما جلا للطفل على ركبتيه قال الأب:

- تذكر ما قلته لك دائما، لا تنفض على الزناد إلا عندما تتأكد أن الفوهة تحجب الهدف تماما.

بدأ الطفل يصوب.

قال الأب:

- حاشن أن ترفعى! ثبت يدك! توقف عن التنفس لحظة المنفض على الزناد!

اتبقت الدوى وابتلعه الخلاء للرهيب، ولكن الحجر ظل واقفا، رصاصة طائشة.

قال الأب:

- تقارنشت يدك! لقد رأيت ذلك، ليس لدينا رصاص نضيمه فى الهواء حاول مرة أخيرة.

بدأ الحرق ويصيب من جبين الطفل ورغم الفجر البارد، عاد يصوب مطرجحا على بطنه..

- تذكر أن تتوقف عن التنفس!

اتبقت الدوى، لتطش الحجر إلى تصفين.

نهض للطفل، قال فى فرح:

- لقد سمته نصفين.

- هذا حسن، الرجل الحقيقي هو الذى يقسم ظهر الهدف، لا يطلق النار إلا إذا كان متأكدا أن إصابته ستكون قاتلة، هذا ينطبق على الغزلان كما ينطبق على الأعداء! منظر الغزال فظيع وهو جريح، كما أن بإمكان العدو أن يسحب لك الشعاب إذا أخطأته ولم تصب منه قتلا على الفور!

ثم خرج بعد الفرحيل.

(٤)

بنت سهول الحمادة الحمراء للرمادية مكسوة بالأعشاب الخضراء ورغم حولى الخريف، كانت أمطار الشتاء البامضى غزيرة والسيلول لكصحت الأودية والشعب وأعلى الجبال وجرفت المنحاي من اللناس والسواشى، أخبره بذلك عابر سيل فى الشتاء البامضى.

قضى ليلة فى واد كبير مزعم بأشجار لثزم وأثار للغزلان رفى الصباح نهض عدد

الفجر وقبعل الرادى الكبير إلى السهل المجاور للاستطلاع، رأى يمح بقطيع هائل من الغزلان ترعى بالملكان، تابعها لحظات ثم عاد يوقظ الطفل، غسل له وجهه بالماء البارد وناوله الهندية وجزمه من يده عبر الأرض الطينية المغطاء بالحصى وصخور متناثرة هنا وهناك.

سبق المرتفع السهل على السهل رأى الطفل القطيع، رأى الغزلان حية تسعى لأول مرة.

وفرك عينيه وعاد يتمتع بمشاهدة ذلك الصخري العجيب.

لكزه الأب بمرقنه وهمس:

- هيا، لا تضيع الوقت.

سدد للطفل فوهة الهندية بعد تردد طويل.

سمع الأب وهو وقيل:

- تذكر ما قلته لك مرارا! عدد المنفض على الزناد.

اتبقت الدوى، ارتد للسدى، فر التطيع صاعدا بحولاه سنجبا هائلا.

لنطلق الأب إلى قلب السهل وفى يده سكين، ظل الطفل جالما فوق المرتفع محاولا أن يدرك ماذا حدث، فى ظلام الفجر رأى غزالة تنفض.

(٥)

قال الأب وهو يسلم الغزالة فوق فرائل من أوراق الرتم.

- هذا نجاح كبير، ولكن الإصابة لم تكن دقيقة، كانت لا تزال تمشى على رجليها علما أنركتها.

- ولكن ظلام اللجور يحجب الرؤية.

- كيف تصيبها إذن وهى تتنقل فى الهواء كالسم؟

- أعتا ممكن يا أبى؟

- طبععا، كل شىء ممكن بالتدريب والتجريب والمحاولة.

فرغ من الملح. علق الغزالة في شجرة
أنت لتذهب. تناول عود رتم أخضر غرز فيه
فعل الكبد والأعضاء. شرع يشويها على نار
هادئة عندما سمع الفحيح. التفت الأقمى
وهي تزحف نحوه. تناول البندقية دون أن
يتصل عن العود الصلبز بالكبد والأعضاء.
أطلق عليها بيد واحدة في اللحظة نفسها التي
فلزت فيها نموه. أحس بوخز في يده كوخز
الإبرة؛ لقد أخطأها. فأسقط مرة أخرى،
مزقتها الرصاصة إلى أشلاء متناثرة.

ولكن الوخز ظل زائماً.

لقد لدغته.

أسرع إلى سكين ويطبق مرقق يده. سال
الدم وأرتبب اللطف..

قال في ألم:

.. الدم يا أبى! الدم! ماذا تفعل؟

.. هنا متروى..

.. هل لدغته؟

.. نعم. كان خطئى. لقد حاولت أن
أصيبتها بيد واحدة فارتكبت وأخطأها.
أعطينى قطعة القماش من السرج.

جاء الطفل بقطعة القماش وقال الأب:

.. هل رأيت لمن استعنتى؟ لأننى لم
أصعب منها مستحلاً منذ الطلقة الأولى
فأصابتنى.

بدأ يهز يده ويذراعه حتى يملح تمرير
السم إلى القلب. قال دون أن يخفى قلقه:

.. هيا. جئنا الأمعة، يجب أن نرحل.

(٦)

جلس على السرج طوال بقية اليوم، وفي
منتصف الليل بدأ يذرع المرقق ويصعب
ويوسل على وجهه ويبدل عصامته للكبيرة،
للسلسل بلغ ذروته. تناول الغالون وبال ريقه
بجرعة كبيرة.

استيقظ الطفل من نعاسه وقال برعب:

.. ولكله قلت يا أبى إن المندوخ لا يذبحنى
أن يشرب الماء!

.. نعم. لا يذبحنى أن يشرب الماء، ولا
يذبحنى أن يغرقيناه. ثم أضاف كالمعتاد:

.. ولكن جرعة واحدة فقط.. العليل
يذبحنى.

تذكر عندما لدغته لئفى لأول مرة وهو
طفل يرضى الأغنام في سهل مجاور للبيوت.
عاد وأخبر جده فسئفت رجله بالسكين، ثم
أرسلت رجلاً من الجيران ليأتى يديك من
القبائل المجاورة. أجبروه أن يأكل مع لديك
نوياً، وطبخوا له شربة من لحمه، ثم سهر
ثلاثة رجال بالتناوب فوق رأسه يمزقون
وجهه بالصفعات كلها حاول أن يغفو. سهر
ثلاثة ليالٍ محتالية دون أن يذوق طعماً
للإغصاء لحظة واحدة. وفي الليلة الرابعة
تقهقرت الحمى ووقف على قدميه.

ولكن اليوم لا أثر لديك ولا وجود لرجال
يئنايون عليه كى لا يغفوا أو يشرب الماء.
غدا مرلين وهو جالس فوق السرج، وشرب
جرعة كبيرة من الماء والحمى في أرجها،
والطريق إلى البيت لا يزال طويلاً. حاول أن
يتشبث بالهولس فوق السرج أطول فقرة
ممكناً. ولكنه نهال عند الشجر وسقط على
الأرض. توقف السهرى، وذعر الطفل، حاول
أن يذبح إلى شجرة برية صغيرة ولكن قواه
تخلت عنه تماماً. جاء الطفل لمساعدته ولكنه
قال:

.. أصلى لئام. أصلى غالون لئام.

.. ولكله قلت..

.. لا تصنع الوقت.. أصلى للغالون. لم
أعد أستطيع..

جاء الطفل بالغالون..

شرب جرعة متتالية:

.. لا فائدة.. سأبقى هنا وستذهب أنت إلى
البيوت.

قال الطفل في قزع:

.. لا.. إن أذهب إلى البيت وحدى..
سوف تذهب معى..

.. ستذهب وحدك، أنت رجل الآن، لقد
أصلحت للغزالة في الطلقة الأولى. قل لأمك
إنك أصطفتها في الطلقة الأولى..

أخلق صوته وأضاف:

.. سوف تفرح كثيراً.. سوف تفرح بك.

بدأ الطفل يركى.. قال بين دموعه:

.. لا. إن تفرح إذا لم تأت معى. سوف
تذهب معاً.

.. لا أستطيع. ستذهب وحدك. أنت رجل
الآن.. عذلى أن تتحسّر ما قلته لك. إذا
أطلقت النار فيجب أن تصيب الهدف، وإذا
أصبت الهدف..

صمت ولم يعد يقرى على الكلام.
فأسرع الطفل يكمل الجملة.

.. فأتأكد أن تكون الإصابة قاتلة،
ولكن..

.. أذهب الآن، السهرى يخبر الطريق
جيكاً، سيوصلك إلى... ثم بدأ يغيب.

وقف الطفل والدموع تلهثر على وجهه.
جثا على ركبتيه ويكى بصوت مسرع.

بعد لحظات صاح وهو يذبح:

.. إن أتراك هنا وحدك.. أبى.. يجب أن
تنهض..

ولكن الرجل لم يجب.

بدأ الطفل يهز يده يذبح ويردد:

.. إن أتراك وحدك هنا.. ستذهب معاً..
سوف تذهب لصيد الغزالان مرة أخرى..
سوف تطمنى كيف أصيب غزالة تنافز في
الهداه.. سوف أصيبتها في المرة الأولى..
إلى أصحك بذلك، هيا تنهض.. يجب أن
تذهب..

ولكن الجسد ظل هامداً بلا حركة.

عدد شروق الشمس أطل على الرادى
الكبير حيث لتتصب خيمة رمانية وحيدة،
في السدخ رأى أمه تقف متحفة برأسها
الأسود الكبير.

غلى وجهه بذراعه ويكى بصوت
مسموع. ■

وارسو

١٩٨٥/٦/٨ م

قصة اسمها رواية

كاننى عجمت أول الكلام، فلم أجد فيه شيئاً يذكّر، أو وجدت فيه أشياءً تذكر، لكننى لم أجد فيه شيئاً واحداً يأسىنى. لهذا أقول صراحةً إننى شديد الأتنية. هذا هو آخر الكلام الذى أريد أن أقوله مباشرة للقارئ دون الخوض فى سطرين خطابين عن أول الكلام - معذرة فأنا متهموس لأحد، عندي ربح غريب بالأدب، لكننى لا أعرف كيف يكتب، أو أعرف كيف يكتب، لكننى أريد بداهةً فى قومة ما يكتب. فنكر إليها القارئ حديثى عن السطرين الخطابين. خادعنى أنها القارئ ودع نفسك تتوهم لئن حدثتك عن شيء بعيد غارق فى الزمن. إنه الزمن الرئاسى، فقد يباغتك روائى طويل النفس مثل **جويس** بعد ١٠٠ صفحة من التحريض الريحى بأشكال السرد الوديمة الساكنة التى تكسب ليس عن جيلة حقيقية - مقارعة لأند وشية - بعبارة مز عليها مروراً عابراً قبل ١٠٠ صفحة - العبارة موجهة فى شكل سؤال لك، أيها القارئ. أين وضع مصير باهم الصابونة التى اشترأها منذ ١٠٠ صفحة؟ خادعنى مرة أخرى أيها القارئ ودعنى أتل لك لأننى قصير النفس ليس لى طاقة بـ **جويس** ولا بصره المرصدى للتلف، هل تذكر أيها القارئ للمباراة التى قلتها منذ ١٠٠٠ صفحة عن السطرين الخطابين من الممكن أن يصعباً عصباً بقيمة الأدب الجمالية. رغم لتناقض فى بدلى بهما على أنهما التمهيد لشيء مهم كنت أعتقد أنه أتى يحمل قيمة الأدب الجمالية وهو أننى شديد الأتنية. تطبث جيداً أيها القارئ بنعالم الصبر الزاهية التى لن تتجديك منى. تعرف بالطبع الجملة الاعتراضية التى درسناها جميعاً فى اللغة العربية. لو أننا التعبير الإنشائى عن ماهية الجملة الاعتراضية - فمأنا نقول إنها الجملة التى تعرض لشيء شديد الأهمية يتوقع له البعض قلب قيمة الأدب الجمالية رأساً على عقب مثل كونى شديد الأتنية - فإذا بها يعترضها شيء أتل أهمية، بل لكاد أقول شيئاً تلقاه مثل سطرين خطابين عن الأدب منذ **هومبروس** إلى اللحظة الحاسمة التى بدأ فيها كاتب هذه

السطور لاحتراق الأدب. شيء بسيط تافه يعترض الجملة الاعتراضية، فنخرج عليه من باب للتجويد والإتقان واستعداداً وطعماً فى الشيء الحقيقى المهم الذى يستوجب الوقوف السلولى. فإذا بها مرة أخرى تتزلق شيئاً فشيئاً فى برائن الشيء للبعسوط العابر هو تاريخ الأدب منذ **هومبروس** إلى مصطلحى ذكرى الوقفت مباشرة بعد احتمال شرطة الجملة الاعتراضية بزعم بأعلى صوته عليها، فنقول له بحكمة أنت لك السجد كله فلا تطير من فئات ألقها سرياً على بضعة قرون من محاربة الأدب. وبمعدا السجد لك والفرغ لك والأدب لك. كانت وهى تقول تلك الكلمات تمز بسكين مرهف بغاث الأدب مثل **ديستوفسكى** و**فردچينا** و**ولف** و**روست** و**جيمس جويس** و**سرازل** كالفقا. كان رشاش الدم المبهج يغطى فيها الرقيق وكان رذاذ خفيف يصل إلى برهات الهواء ويرسالة الضربات العاذقة فى الجسم الرقيقة الثأفة التى تتحرق شرقاً للمة للصل . تلقت إلى ضاحكة مستعشرة قبل إتمام السطرين بتليل. عيادها جميلتان واعتدان . بجمعة من ذقوة مرهقة تغف على محوط البؤز الصلى الفاتح لالتنمى نهائى فى مائته، لكنها ترحى بالانتماء حين يقرض البؤز بيتاً وشمالاً وكأنه سيبتلعها فى مركزه الأتنية بين منحالها ويبنى . وقفت عدد فملى كجور يستحق أن أذكر اسمه ثلاثاً وهو الأرجنتينى **خورخى لويس بورخيس** الذى نظر إلى شفرة النصل وهى تقترب من رقبة - رغم ضياع بصره وسمع فحة الهواء بها كأنها سوف فى يد عبد حادق أمر أن يظهر بياض إمله لروشن ملكة تنهلوى بتمنيز مسرطق أرجنتينى هو صينه **خورخى لويس بورخيس** غابت على فيه. قال لها بجموف شديد واستخفاف بالمرت: أعرف ما سؤره لك. من تحويه بصفحات وقيرة. إن ما يمتدده فى أنه سوف يزأل قيمة الأدب الجمالية - هو ببساطة كيف تتحول تلك القيمة من معيار السجاز للقرى إلى معيار الصواب والخطأ الرياضيين، أى هل نستطيع أن نقول إن تلك القصصة التى بين يدي القارئ - صواب أم خطأ والأعداد الرياضى الوحيد هو أن السطرين الخطابين بعد نشر تلك القصصة قد يصبحان سطرًا واحدًا تبعاً لأحد بط

قصتان

مصطفى ذكرى

كاتب مصرى

الطباعة وحجم قطع الصفحة إذا كان مفرساً أو كبيراً. تحول لعبد الجلف وإشارة من الملكة إلى... كانت إشارتها بالعين التي تحمل حبة الدم المرفغة. استندرك بورخيس وهو يضحك لإحكام تشويطة القتل حول رقبتى وقال وقد تكون حجة للدائية كيف أن المسولين الخطابين قد اكتسبا طاقة مجازية أثناء قصصه وكيف أنه ذكر داخل قصصه أجمال الصواب ولقطا الرياضيين. كانت فحة السوط بالهوام تترك لأدما على جسدى قبل وصول السوط إليه ويمرود سماح صوت السوط.

القياسات المرسوعة

وبدئة في الدالة والخمسين. وبدئة امرأة قاسية للقلب عديته. وقفت وبدئة أمام المرأة. أخبرتها المرأة بالمفرق الكبير بين تديبها المتدربين المستقيمين إلى أسفل مع الحرافعها القليل إلى الخارج تحت الإبطون. رفعت وبدئة يدها إلى صدرها، ثم ضمت أصابعها وفردتها على استقامتها، ثم قلبت يدها ووضعها في المساحة الفارغة المسطحة بين أعلى الثديين، ثم هبطت إلى أسفل، فأخذت المساحة الفارغة الطولية بين الثديين - الأصابع الأربعة المضمومة، ثم خرجت وريدة بالأصابع الأربعة المضمومة على مهل من بين تديبها. كانت تخلف خداع للقياس، ولهذا فدرجت أصابعها المضمومة قليلا، فأصبحت حقوفة المساحة الفارغة الطولية بين مديت الثديين، في حالة وبدئة هذه لم يكن هناك مديت واحد ينتازع دنيان فيحدث شق طولى بينهما. بل كان هناك مديتان يسقط عنهما دنيان مستقيمان متوازيان في هدوء وسكونية. أقل قليلا من مقياس الأصابع المنفرجة أيضا قليلا. نظرت وريدة إلى أصابعها في الهوام أمام المرأة فأصابعها حزن ورعب أكثر من لذنى أصابعها أثناء عملية القياس، لأن القياسات المرفوعة عن موضوع القياس تهدر وهي منفصلة عنه مجردة جامدة مقارنة به، أو حتى وهي منطبغة عليه، ولهذا تراجمت وريدة عن موقفها البطولى السغام وأعادت ضم أصابعها المنفرجة قليلا بقوة شديدة وقالت بأسى: على الأقل هذه هي المسافة الحقيقية. ■

كيسف ساخن

الحسن بنمونة

كاتب من المغرب

ف - خذ لى صورة.

فى صولها رقة وعذوبة لم يعمدهما من قبل، أى تحول أصابها؟

فى الليلة التى مرت ملاما: تنهض من الفراش، وقد تجعد شعرها فى فوضى. تحديق إليه كأنه رجل غريب، مستغضب لأنه دخل اللقدق متأخرا على غير عاقته. حدث هذا فى الليلة الثالثة.

ولما اسدلت على القرائى كانت هى نائمة. وعبر للنافذة المفتوحة ترى أشجار اللهمون، والحاجز الخشبى. يروقها أن تمتد مرفقها عليه وتنتظر إلى أسفل. حيث النافورة الصغيرة التى تتوسط المكان. لم يكن يدع ملها ماء. متفكر فى أمها التى لم تكن تصب لها.

صاح دون أن يدور عليه الضنب:

- نسين: أنا لأحب مثل هذا الكلام.

- أمى كانت خادمة، ولما تزوجت قالت لى إنها التفتت أبى لما جاء اللقدق الذى تشتغل به. كانت تنظف دوما دورة المياه.

يدخل دورة المياه وكأنه سيام هناك، المكان أكثر نظافة من البهوت المضمومة للدم، حرارة المدنية لا تطاق، يصيح أحد الخدم فى أسفل: قالوا: (خمس وأربعون درجة).

- هذا جسيم يا حبيبى.

لم يتجه إليها. كان يفكر فى أبيها الذى لم يكن يحب أمها. كيف كانت ملامحه؟ ١٩. ربما كان له وجه قرد، وقروالم ثور. من يدعى؟ ٢٠. وقال فى نفسه: كان على حق فالحب لا يأتى دفعة واحدة.

وتابعت:

- جلسنا إلى اللقاز، ولما انتهت أخبار الثامنة والنصف جاء الإشهار: (يا عيسى على صابون بالموايف). يا حبيبى أتعجوك شجرة اللهمون؟ ٢١. سأطلب من صاحب اللقدق أن يملأنى غصنا.

صمت ثم ضحك وقالت:

ق كانت السفينة على أسنفت «القاهرة» تبيت في نفسى ذكرى طويل
مجموعة الشماذين الصحراريين في
«وهران» (١) إذ فرجنا بعد وصولنا إليها
بقيل، بدور.. لعله كان ذلك التمثال الذى
يزين رفوف اللبيلات ثم تحرك متمرداً في
هدوء وتجرؤ، في إنهائه، بين الأبنية
المتوسطة الحال، وقد رافقه مجموعة من
الشماذين بدقون الطبول.

قالت أمى:

- يبدو أنهم من الفجر الإسبان.. انظروا..

قال أبى:

- ربما.. إسبان!

لحرت كالبهاء:

- ياه.. إسبان!!

قالت أمى:

بلى.. إسبان.. ها هو «الكاسلبيت» ، لكنه
كبير!! كانت صورة «وهران» كلمة إسبانية
في الغرب لاتزال عاقلة بنا.. بهرت بالمنظر،
ثلاثة رجال وامرأة تحمل سلة، وتبدو كأنها
رغيف خبز أوروبى.. كانت أكثرهم طولا
وانحاء، لجمع للتقود المتهاطلة.. خيل إلى
أن ميماد حضنهم يوافق ميماد رحونا إلى
«وهران» منذ فترة قريبة.. ولم يخفت حماس
الطبيجين من المتصدقين بعد.. هي المرة
الأولى التى أخطو فيها بجرأة نحو مطبخنا،
كى أنظروا للشمس تغرب في هذا المكان
وتضئ باحة «البحر».. وأسعدنى أن
غرفة المطبخ تقع جهة للغرب، حيث
تتساعد رائحة «المروحية» الجافة، وهي الآن
ما تبقى لى من مصر، ونهبط الرالحة مع
هبوط الشمس نحو الحقول.. ترى في لى
زمن أنا وفي لى شهر؟.. لست أدرى شيكاً
سوى أن للغرفة تسقط في وتصور.. وتطير..
بينما تترك الشمس شعيرات شاربها المحروق،
وتطها في الأسفل لرائحة اللبيلات الصخيرات،
في لى المكث بالأقدام، للفترة الرجوء.

- ألا تستدرى لى صابونة. تلك التى
أحلمها في حقيبتي.. سقطت في تلك (لا...)،
لم أتدبه إلى ذلك. سقطت لأنى كنت
أفكر في أبى الذى لم يكن يحب أمى.. تغروو.
أره، يا حبيبى. لئذيك الذكرى ١٩.

لا تبتلس. إنها ذكرى لى الخاصة جدا.

لماذا أنت حزين؟ أنا لا أحب من يفتب
نفسه، أمى مثلاً كانت تكتب على نفسها لأن
أبى كان يقول لها إنه سيستدرى على سيارة
ويجملها إلى «تارة» حتى ترى البحر.. (لم
تكن قد رأت البحر من قبل، ولم تر اللبيلات
واللحاء يمشين في الشاطئ) أنجوك مشية
بنت في شط البحر ١٩. لما تكون الشمس حارة
وتكون درجة الحرارة خمسا وأربعين.. أنا
لا أحب مراكش. هناك اللداس يسرون
مترارخين كالجواح، ولكن اللبيلات المشرفات
القرام، كما لو كن صحن في معمل للجمال،
يسلن لى.

أقريت منه أكثر، وأضاف:

على مستندى دراجة نارية يا حبيبى؟
(لحظة صمت). إنه لا يمحلى، تبدو مثل
صفرة أنا تحيت. سذهب إلى جامع الفنا.
تسك بيده وتلمر قائلة:

.. خلى صورة، انظر سأسام الحارو.

آلة التصوير مطلقة على صدره كانت
تدبامى بها فنام صدقاتها قالة إنها النسخة
الوحيدة في البلدة أربنتها لينا صديق للالة.

كان زوجها يصر لها تكيظ حلون،
ومع هذا كان مزهوا بها. هن أيضا يكتنن،
ويتألمين بأفواه لم تصنع بعد.

نهض الحارو في كسل معهود، حمل
الأففى وحملها على كفى المرأة الفوت حول
عقلها، دين أن تصبجها بأذى لسمعت في
عينيها خرقا دغيا، قرب للنسة إلى حبيب، ثم
منخط على الزر، رأت رأس الأففى مصوبة
تجاه وجهها، وعيناها تترافسان. ففكرت
في أن تحكى له خوفها عندما يمولن إلى
اللندق. ■

الطبول

منار حسن فتح الباب

كاتبه مصرية

هرعت إلى غرفتي الرطبة، الخضراء
الجدران كحديقة خالية من العشب خالية من
أى شيء.. كان ثمة نافذة مزينة تطل على
دورة المياه.. لم زعمت لقصى أنها غرفتي؟..
لست أدري.. لكنها كانت في الجهة اليسرى
المقابلة للحل المكنك.. فكتشت وإشارياه
أزرق اللون، كان الوحيد الذي يجده من
مصر معاً، وقد بدت أشعة الشمس تلمس
لونه فيبسط تدريجياً، ويطهه حول رأسى
على نمط الهلوه العمر وحاولت أن أتناهى
البرتقالة التي كنت قد شطرتها إلى نصفين
استعداداً لأكلها.

ربطت رأسى بحفى.. فأخرج الإضراب،
وبدت الرأس كاللمرة الجافة التي تصطب بها
الأسوار.. وحدها بارزة في غابة العشب..
وقفت مذهولة في نافذة الصمغ اللطلة على
بداية مزيجمة بالسكان، بشعري الأسود
القاحم الذى طرئته بالزينة الفانزلى من حول
رجلى ككرات الصرب، ولونى الأسمر
لوحت للجمهور.

خوك إلى يومها أن الجدران يصفون
ويصفرون في تسليزاً مزججاً.. وإن جخلت
الفحبات نؤاد طولا حتى تلامس الأرض
فتشطل وتعود إلى طولها الطبقى مرة
أخرى، وأن الطيور ستنقض على شعري
ذلك الأشقر، لتشقى فيه فيقتد النطق ويصلع
شعر أبيه الذى أورته البلالة.. كما أن أسنان
الفناء التمسائية الجميلة، أو هكذا خوك لها،
ستزداد بروزاً لتخزن من معالم المكان..
وسينحطل تلك السلى لجارتها ذات الأم
التروسية حتى تصير كافر قدرة على مراقبة
الطريق ومراقبتنا، نحن أهل الشرق، بعد أن
تنتهى من نفض الشرفة من اللتراب الأحمر
كأخر عمل تقوم به في المنزل كل يوم، فويرد
رأسها إلى الانبساط بعد أن كان في حجم
جسمها وتسلطل فساتين الصغيرات حتى
يكون لكل منها ذيل يتف كذيل المصغور
المحجور.

تساقطت نظرات النساء الجزكريات
حولى.. ولا سيما للآتى يتزين بالزئار
للنحى، كآتهن عرائس المولد النبوى فوق
الزغوف.. وأجيلة كرهان للقرين الوسطى،
إذ يرتدين غطاء الرأس.

اعتقدت في نفسى أنني سأقصب صقاة
كل تلك الشرقات التي نواجهنى كعاب
الكوريت، والتي تملها اللقيات في حماسة،
طولة النهار وقد برزن بأرجلهم للماوية، قبل
أن يبهطن، وقد لفتين في حجابهن يظهرن
عيلاً واحدة، واحدة فقط.. لكنها باردة..
وهى للعالم كله، إنها تولجه شيئاً لم أعد
أفكره، إذ تولى كالتنار.. كالغروب، سوى
عارة قالها القادمين من الجزائر: هى قطعة
من أوروبا.. ثم اخفت إبتساماتهم البلهاء..
وتصاعد جب الفريوف الجزائرى.. تلك
النظرات الباردة التي لا تتنظر.

رائت نظراتهن، وقد تملكى شعري مبهم
منذ أيام إذ ذهبت ألهن لمن شقراوات
جميلات بالقدر الذى كنت أخفيه قبل
مجيئى.. وظلت أحصى ذوات الشعر
الأسود.. غير أن عيلى كانت قد جذبتى إلى
نافذة صغيرة تفتح بهوء، فطل منها ملامح
امرأة عجوز.. نادرة.. ملامحها كالغافل..
ونظرت في خوف!

أقيت، في فريش من الملمسة، بصلات
لقدية، صعدت بأسرات رينها، فقد عمدت
إلى اختيارها صغيرة كثيرة لتراقص حركات
الشدول بأمر قوية، أمام شرقات لطوايق
السفلى.. تملت لو لم أصادف رعون
الجدران المستطافين، فنظر إلى في عداة
غلمض، أو تبرز شعرات لحامم السودة
الطويلة، كالقرون للترسة من خلف الثعابت
المرادية.

لم تستطع التحى.. لم تعلق.. ظلت
شوكية تستطلع أشباحنا الشفافة الجديدة..
ولجهلى عينا أبهم للصغور من الأسفل، وقد
برزت مقبرة متصصة، واكتسى هو فجأة

وجه الرجل.. برز له شارب ولحية ثم اخفيا.
حملق في الشحاذين.. ونهيا لى، إذ
شردوا بأعينهم نحوى، أنهم يشكرونى.. فقد
كانت أفواههم شبه مفتوحة وشعريهم أكثر
تجعداً.. بينما قصرت سيقاتهم.. فهززت
رأسى تحية.. ولبذ معها الإضراب،
الأزرق.. وروح كالأمواج الصاخبة.. شرحت
بضيق ما لأن شفتى صغيرتان فلا أكاد
أصرخ في وجه المشهد.. لكننى زهوت أنى
هذا أطل من النافذة، من نافذة الصمغ..
ولست في حاجة للزئول إلى هذا الضارع
للغريب الذى يخفى فجأة عدد الملحى،
ويلفظ سيارين فقط على رصونه، وقد بدنا
من ذلك الطراز الفريسي الذى يشبه عربات
العونى.

بحث للطريق، وكأنها عثى مثل هم
وتعطل، بينما تطايرت أطافرى من جنورها
صوب النافذة، وشعري شعور بالمعز
المفاجئ إزاء زهى.. كان الجبل
الأخضر لا يزال سامكاً.. وأخضر، عجوزاً
خجولا يداعب مشهد الفيللات الساكنة
الفرسا برغم اقترابها منا.

طوقت نظرات الحزن العميقة الفرقة
للمحولة، واخفت خلف ظل الدور الفريب
ذى القرون المندجة، وقد ازداد فزاهو للفن
سواداً.. لكن شعري ظل أكثر سواداً منه، وهو
يبعد في انكسار.

في مواجهة قرع طبولهم، رقت فاعرة
القم.. هى طبول ذات مظهر دائرى.. تطرن
بلون بشرتهم الذى يشبه لون باع عرقسوس
لم أكن قد شهدته بعد.. ظلت أمور حول
نفسى، فقد كان شعور الرهبة الغامض يوصل
ما بين اللوحة الأمامية وصبة الدائنة التي
لشعريت على لتلاصقى.. فارتعدت..
ابتعدت.. وانلجر صوت الطبول كالرناذ، ثم
تلاشى.. ■

مجدوحة.. إلى عيث الألوآن.. دفء الألوآن
فى عيونه..

فزع عقاب.. لم شهقة فائلة.. ثم
صدره.. انفجر صامتاً.. هام على وجهه..
يشامخ كل المدن.. سقط صدره.. بقيت
مدينة رمادية.. عالققة فى جرح.. خلق
بجناح واحد.. يستجدى الدمع.. يدليه..
يسكن.. يكابر.. ثم انفجر باكياً بعين واحدة..
عين واحدة..

جرف الطوفان كل شيء.. مزق كل
شيء.. جرف قلب مدينة البكر.. مزقه فى
الرحل.. بقيت مدينة بلا قلب.. فطحنت
فخذيها.. دطحتها كل أصناف الطيور..
داغرة.. نراه فى كل الطيور.. كل يوم
تموت.. يصرخ الموت فيها.. يا عقاب..
يا عقاب.. لتأسات.. ولت فزع طيور..
هيجت.. مذبوها.. صامتاً.. جره الطوفان..
بعد سرات صمت عجاب.. بقيت مدينة
وحيدة.. مع بقايا صمت.. ذاكرة.. مطر..
يلاك الجراح.. عارية من عقاب.. متدثرة
بعقاب.. سكنها هاجس العمر.. صارت
صوتاً.. تضع الحناء.. لتنتظر عقاباً..

عقاب شاخ.. فى كهف ما..

بقى الشاعر.. ولم أرقاه.. يبرى
أتلأه.. آلاف القرون يحاول عبثاً لم شملها
فى قصيدة.. يمر الطوفان فى ثوان.. بجرف
كل شيء.. كل شيء.. ■



خرج الليل من الجبل.. شامخاً.. قوياً..
فتح ذراعيه.. شطى عفراناً.. باغت لحظة
نهار صافية.. قوت مذعورة.. ثم جمعها..
استنشق السكون.. راح ويخال.. هادئاً..
سميداً.. بسط صدره.. استراح.. لجأت إلى
صدره مدينة.. ضمها.. لفترمت بين
ضلوعه.. آمن سراناً.. أسخت المدينة
للتصاق.. حباً.. نكياً.. حملها بين ضلوعه..
رأيت فوضى صدره.. نبضه.. طار بها
عقاباً فى السماء..

أنا أحبك.. أصيله.. أنا صادق.. أنا
صادق.. خلق فى السماء.. شامخاً.. امتلى
قريباً.. صار الليل عقاباً.. خيالاً.. ذاكرة..
جسداً..

التقى شاعر.. رقيقاً.. يسكن الضمام..
يربب أرقاه.. يبرى ألقاه.. يشحنها..
لستحداً.. لمخرج.. للقصيدة.. شعره أبيض..
متفرس فى السحاب.. عياله.. فوضى ألوآن..
دخلوا غيمته.. سكنت ألوآن عيونه قلب
مدينة.. سكن عقاب قلب الشاعر.. دخلوا
غيمته.. حاصدهم الضباب.. أسد الشاعر
الرقيق ظهره على الفراخ.. تهدم الفراخ..
استند على الريح.. اختزعت صدره.. ملأته
ثغوباً.. سكنه زعر للجهنم.. لقت الألوآن فى
عيونه.. احتضنه عقاب يسد للقبوب.. هذأت
عياله على صدر مدينة.. جلسوا.. تهادنوا
نظرات حب.. خروف.. عداد.. قالوا أشياء
كخبرة.. عشق.. حيلة.. غداة.. انكسار..
خمر.. نساء..

سكن عقاب.. شمل عشقاً بمدينة.. باغته
الشاعر الرقيق بسؤال طوفان:

هل تعبها يا عقاب!!

لوح كلسه فى السماء..

من هى التي أحبكها.. أنا الليل.. أنا
العقاب.. أنا الإله.. ذبحت مدينة..

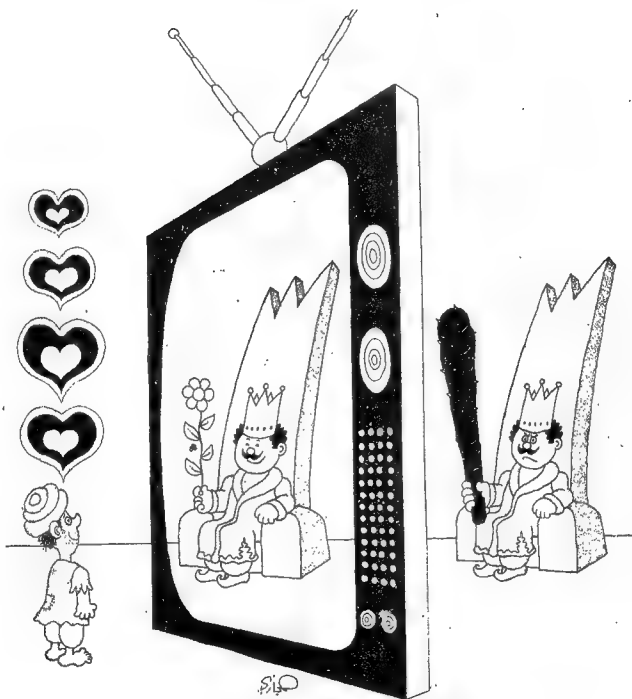
هل تعبينه يا مدينة؟

أنا لا أحب السواد.. أحب شحرك
الأبيض.. الإله قاس.. قاس.. لجأت

الطوفان

عايدة خلدون

كاتبه من الجزائر



لوحة الفنان حمزى

ظلمات

عميقة

فوق باب السخرية!

محمد إبراهيم

لم أنصف أمير الصحافة محمد القاضي - عندما أسس مع فاطمة اليوسف عام ١٩٢٥م. مجلة روزا اليوسف أنصاف كثيراً إلى فن الكاريكاتير وبخاصة في النقد السياسي، وتبنت هذه المجلة تيار تأصيل الفن النقدي عن طريق الرسوم الكاريكاتورية وأصبحت علامة من علامات الصحافة المصرية الحديثة. غير أن الذي يحسب لمجلة روزا اليوسف هو حفاظها على هذا الاتجاه في الوقت الذي طوى فيه الزمن كثيراً من المجالات الفكاهية التي سبقتها في الظهور مثل: البهجة... أبو نظارة... المقرفة... كلمة ولص... أضحك... إلخ وعلى هذا النحو أصبحت روزا اليوسف القناة الشرعية لكل المجالات الفكاهية التي ظهرت في سماء مصر.

ويصف الكاتب الساخر محمد عليكي النكتة بقوله: «إن النكتة الفنية هي النكتة التي لا تستهدف الإضحاك فحسب وإنما تريد في الوقت نفسه أن تقول شيئاً، وفي عصرنا الحديث ظهر رابع كثير من الفنانين الذين اتخذوا من السخرية وفن النكتة سلاحاً يوجهون به تحولات المجتمع والأمراض الاجتماعية، منهم: صلاح جاهين... الليثاء... عبد السميع... صابو خان... البهجة... حجازي... بهجت... زهدي... مصطفى حسين.



وتفتحت أمواج السخرية ومألت جنبات الكون ومع حركة الأزمان بطلانها الرهيبة على الأحياء والمجتمعات تراكتت السخرية وتولدت لدى الإنسان حاسة النقد والديهم على ما يستغل عليه من مغفوط الحياة. وظهر أشخاص وكتابات وأدب وفلسفة مثل شخصية ابن «معاتي»، الشاعر الصمدي بنقد اللاذخ لشخصية «فراقوش»، ويعقوب ابن صنوع أول من استخدم فن الكاريكاتير بمفهومه الحديث في مجلته الشهيرة «أبو نظارة»، في مطلع هذا القرن، وعبد الله القديم بتكنيكه وتبكيته وشخصيات مصرية من نسج الإبداع: رفيسة هاتم... السبع أفندي... المصري أفندي... بنت البلد... ابن البلد،

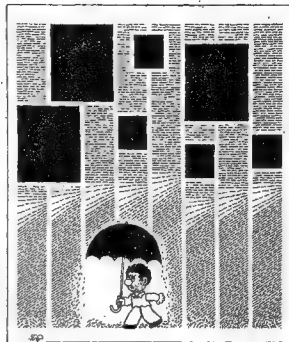
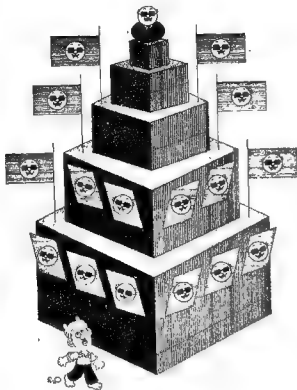
فقط يرى يرضى الأرز... سيد قشلة بوزنه للثقل يتربع على شجرة منخمة بينما نسر خفيف الوزن يصعد درجات للامد بصعوبة... أسد بلاعب حمار شطرنج وإسان حاله يقول كل - حمار.

مجموعة من للفردان شرح وترقص تتلطف قفاً يقف في زهر وخيلاء... أوركسترا موسيقى مؤلف من مجموعة من الحيوانات: حمار يقف على رجله الخلفيتين يماثل أوتار آلة الهارب بهوافره الخفيفة... أسد يقف فاعراً فاء كأنه يفتي بزلاجه الصوف ويتدلى لسانه من بين فكاه... قرد ينفخ في مزمار مزدوج وهو يمشي.

صور ساخرة... أوضاع معكوسة... رؤى غريبة... واقع مضطرب... أهوال لا مقولة تبسها المسمى التقديم بأنامله على أوراق البردى وبأيا الأولى للخيارية واختزنها الزمن في وعائه الخفي.

ومن رحم السخرية ولدت الضحكة... الدعاية... المرح... النكتة.

ومن بين تلال الألم وهموم المواقف خرجت الضحكة كتعبير إنساني، وهو ما أشار إليه نجم الكوميديا العالمي شارلي شابلن حين قال: «إن الناس ليعتاضون معنى بحق حينما يصحكون لأنه ضروري زيادة الطابع التراجيدي من الحد، فإنه سرعان ما يصبح الشرف باعثاً على الضحك».



هجازى بضعة سطور قليلة يقول فيها «إهه لا يستطيع أن يستمر عبثاً على هذه الأسيرة ويريد أن يتحمل مسئولية نفسه، وهذا ملمح من الملامح الفلسفية لشخصية هجازى تجسدت من خلال هذه السطور وترتك الرسالة إلى أمه في طنطا وشد الرحال إلى القاهرة لبحث نفسه عن دور وكان ذلك عام ١٩٥٤ م.

وفي بولاق وعلى أرضية غرفة فقيرة عاش هجازى مع زميل الدراسة إسحق قلادة وكان أثنى منزله يكون من جرائد قديمة!!

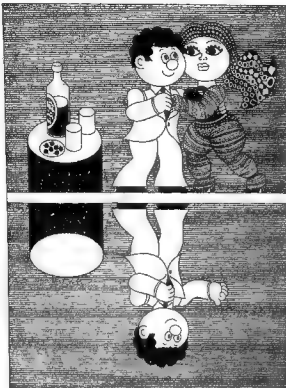
وصارح الأيام وبدأ يشق طريقه بكل الإصرار وأخذ يرسم ويرسم من الصور السطورية .. بلطيمها بعينيه ويهيمها بيده خطوطاً سريعة على أوراق مطبوعة فى زوايا حجرته المتهالكة.

وكان لقاء هجازى مع المرحوم الفنان حسن فؤاد نقطة تحول فى مسيرة حياته

هجازى خلال خطوطه واستكشافاته السريعة، ومع الفنان جميل شفيق الذى كان يرأس جماعة المسرح فى ذلك المين واسبق قلادة فى عالم القمص والمكس، وتعاير الرسم مع المسرح مع الأدب ويذكر هجازى تلك الأيام الخوالي وهو يروى، للأديب المبدع محمد بغدادى ذكرياته: «كنت أراسها متحمساً وأرسم رسوماً تعبيرية (قوية جداً) و(جاسدة جداً!!) وحى محلاً عرابى .. ومصطفى كامل .. ولم يكن فى دائرة انتمائى للرسم الكاريكاتورية فى ذلك الوقت .. ولكننا كنا شيئاً متحمساً وكنت ألتالع رسوم هيدالمسموع فى روزا اليوسف وأصعب بها، ولناقل ونفرس، وكنا نضمر أن لدينا مهمة وأثنى وأصمى أشخاص مهمون، ولنا سنكون (البحث القادم) الذى سيغير للمصبة ويرفع الظلم .. من ثلثايا المجتمع وظروف الواقع ومعتقداته على هجازى كديراً مما أرق حسه وجعله يتحسن خطاه، وفى سن الثامنة عشرة يكتب

ونكتلظ من هذه الباقية اللغوية الساحرة .. صود ربحان أخضر اللون محلاً بالمشحكة الصافية .. هذا المورد اسمه الفنان أحمد إبراهيم هجازى الذى ولد تحت سماء الإسكندرية بضبابها الكفيف عام ١٩٣٦م، وشاح بدايات حياته فوق الأرض الطوبية ذات اللون الصوفى الممبق .. طنطا، ويروى هجازى طرفاً من ذكرياته الباهرة مع والده حيث كان يصطحبه معه إلى القطار الذى يفورده، فى فترة الصيف يصحبنى أبى معه فى القطار (أبر نسيم) ولويت معه فى استراحات لشكة الحديد .. رأيت مصر كلها عبر نافذة القطار: أجسام السائقين المتكسمة على الأسيرة .. الأكل: طعمية على ورق جرائد وجبرج غير مسئول جيداً.

ويلتحق هجازى بمدرسة الأحمديّة الثانوية بلين طنطا، ومع زملاء الدراسة المتحمسين للثقافة والبحث عن الذات بدأت ملامح الإبداع تظهر على ممارسات



الناس على الرضى بتغيرات الحياة .. وتقلبات الواقع وتداخيلاته ويطلع مع الناس في كل مكان مع الموظفين .. للفلاحين .. للرجوة .. ربهاء المشغرات .. سياسة الانفتاح .. إسرائيليات .. سياسة .. مشاكل الزواج والأولاد وسحات وبذات .. عالم مترعر بالمقتاضات .. المفارقات .. غلظها حجازى بغللات كثيفة من الضحك فالضحك مثل الموت ولحبه، وأجمل لمظات الحياة حين تضحك من الأعماق، فلا يفرطك الضحك، ولو على نفسك كما قال نجيب الريحانى .

ويؤامل الفنان حسن حاكم شخصية حجازى قائلا : حجازى رسام من طغما من الأرواف، وأول فنان كاريكاتيرى يلقى به حاكم . كان يمكن دائما فى الملاهى لربه معرض .. وكان ينظر إلى الناس للقلابة جدا نظرة عطف وإشفاق وهو مغرم ببذات البلاد (المظلطين) ولأنه مهم بالمضحكين فمن السهل عليه أن يرسم مجموعة من الميال

تأسس مجلة «ماجد» للأطفال عام ١٩٧٨ وأبكر شخصياتها الرئيسية.

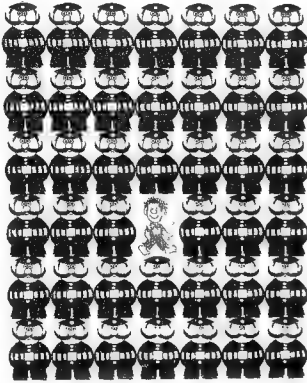
ويجرب حجازى عن أزمة الكاركتير قائلا :

« حسية الكاركتير تغيرت .. ولم تعد هناك رموز تعبر عن مفردات اجتماعية واضحة .. ولم يعد الواقع الاجتماعى قابلا للتحويل إلى رسم أو صورة .. زمان كانت الطفيلة وأمة الهجاز تعبر عن الفقر مثلا .. أما الآن فتجد هذه الشريحة نفسها تضع جهاز فيديو وأبناؤها يشيرون (سلف أب) وعندما تريد أن ترسم هذه الصورة كيف تقول عنهم إنهم فقراء .. وهم بالفعل فقراء بشكل مائة ».

ويقول لقمم والرفشة بين أذامل حجازى المبدعة إلى مشارف غية تبحث عن الملل والأمراض فى جسد المجتمع الذى يمايشه، وبذات معركة حجازى مع هذا الجسد .. يحال .. يكشف .. يذبه .. ويحرض

الفنية .. حسن فؤاد كان يمتلك راداراً وكشف له المراهب ويعرف كيف يجر ماها من طاقة .. وكريسم كاريكاتيرى على صفحات مجلة التحرير بدأ حجازى الأيام ويقتاره الكاتب الصحفى الكبير أحمد بهاء الدين وحسن فؤاد ليرسم ويسمى فى مجلة صباح الخير وعن مشاعره فى ذلك حين يقول حجازى : « التفتيت بالناس الجامدة فى الكاريكاتير .. صلاح جاهين ... وجورج درجاني،

فى أواخر الستينيات يجره إبداعاته ومشكاته الصافية ويدخل بها إلى عالم الطفولة .. صالم البراءة وتحدث بصمته فى عديد من المجلات مثل « سمير » وشخصياته الشهيرة : تنابلة السلطان .. تهبول .. شملول .. بهلول .. وأسمهم برسومهم فى دار الشعراء .. دار الهلال .. دار الفتى العربى ثم شارك حجازى فى



يلهم ظروف حياً الفقير وعبر عنها! ومن
فرط حبى لهذا الكتاب كنت أقرؤه كل يوم،
حالة من حالات المزاج القنى ربطت بين
بيروم وهجازى رغم اختلاف الزمان
والمكان، ولكنه الفن، ثمة روابط فنية مشتركة
جمعت بين بيروم وهجازى تأمل عبدا بيروم
وهو يتحكم على الموظف الذى يتهاون فى
تأدية عمله :

يقصد على مكتبه عارف مقام منصبه
وروجهه ده يقلبه قبة صاحب العزب
يلن فى خائن السعاه للى مارودش غداه
امسا الفليسفون هراه بالحق من غير سبب
وام القرام سمهرى لهسا الكلام الطرى
ويخش له المبقرى يستقبله بالفتنب
مجاوس ويهاج كلام عمل رفيع المقام
يقبض مرتب حرام من جيب بترع العنب

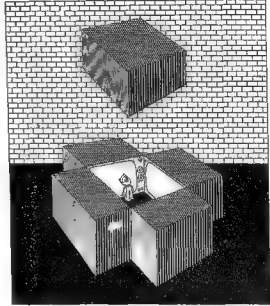
وتراه قد اهتم برسم (الشغافيل) الكبيرة
اللى تقفر بالأنوثة.

وهجازى فنان هادئ فى شخصه .. ثائر
فى رسومه .. قتل الكلام .. كثير الصمت ..
لا تألفه فى جلسة أو جلسون .. يحضر إلى
عمله فى الصباح لياكر .. بعد للكسة اتجه
إلى تأليف ورسم قصص الأطفال .. لا يحب
الأضواء ويهرب منها ولا يحب الدعاية .. لم
تصله الذرقة حق كما ينبغي مثل بقية زملاكه
من رسامى الكاريكاتير. من هذا التصور الذى
طرحه الفنان ثاغب عن هجازى بين لنا
كثيراً من الملامح الشخصية والصلاح
الإبداعية عن هذا الفنان المميز بنفسه وفنه
وروعه بقضايا مجتمعه .

وهجازى من عشاق بيروم التونسى
وأنجلاه الساخرة .. يورى هجازى أن أول
كتاب قرأه فى حياته كان لبيروم التونسى
فى المكتبة العامة بطنطا: «وجدت فى أشعاره
صوراً هزنتى .. لأنى شعرت أن هناك من

حول طبق فيه حبة فول واحدة فقطه من
حرار الفنان حاكم مع سيد سلامة فى
العدد ٨٠٤ من مجلة أكتوبر .

أما زميلى فنان الكاريكاتير
عبد العزيز ثاغب فقد قال لى عندما سألته
عن الفنان هجازى .. هجازى هو أحد
أساتذة مدرسة صباح الخير الكبار التى تضم:
صلاح جاهين .. جورج المهجورى .
بهجت عثمان .. ناجى .. اللبشى ..
اللباه .. ولقد تألق هجازى فى السبعينيات
وقد اشتهر بالكاريكاتير اللاذع ، أما
الكاريكاتير السياسى فقد سبب له كثيرا من
المصادمات والمشاكل مع رؤساء التحرير.
لكن عند هجازى جمال، فهو لا يشوه
رسومه كما يفعل البعض ولكنه يتقن خطوطه
اللى تتخذ شكل الدوائر ويصط اللين ويبدو
فيه كما برع فى رسم الفتيات الجميلات
وتعرض لصفان الألى بطريفة مهندبة



ويطلوننا شاراسدون لغاية ما البلد تحتاج لكم!

ومن المدينة إلى الزيف مع الفلاحين يقدم حجازي صوراً متفرعة تقطف منها بعض اللقطات السريعة:

واحد اتحدى بوسال أحد الفلاحين:

«الخدى: لكن يتشكروا من إيه هذا!

فلاح: يتشكى منكم!

ثم يتحاور لثان من الفلاحين ويقول أحدهما للآخر:

- تصور أبى يتعلم فى مصر .. وزغم كده ماسمعتوى أبداً فى برنامج «أبناؤنا فى الخارج»!!!

صورة أخرى ساخرة لبعض بيوت ريفية وديك يقول لاجاجة:

طين وديان وقراب وقرقر، بالقر أسافر مصر لتتلف واتطم فى كويس نابليون وأعيش فى جمعة!

فيجيبه العامل المصرى: لأنه عيونه متينة وعاملة كده، يعنى مايشوفش إلا الشغل ويس! ومن علاقة للموظف برئيسه يقدم حجازي لقطة لطيفة رسم فيها مديراً وهو يقول لأحد العاملين .. برافو عليك برافو يا موظف برافو لنا معجب بنشاطك أكثر من زملائك ويقول لك برافو وياق حجازي قاللا: مدير ناصح جداً، بدل مايشرف للموظف الكويس مكافأة تشجيعية، وشجعه بالطريقة دى،

وهي صورة تنتشر كثيراً فى مجتمعنا للأسف الشديد!

وعن البطالة المقلعة التى تهدم على صدر الأداء الوطنى يرسم حجازي .. مديراً يجلس إلى مكتب وأمامه بعض الموظفين قاللا لهم:

« من قدم امتحسوا بوقكم وطولوا للسوالف بتاعتكم والبسوا قمصان متينة

يقابله حجازي على العرجة الساخرة لنفسها بصورة ساخرة يرسم فيها موظفاً يقف مكتبه ويكس فى فراغه عشرات الملفات وموظف آخر يجلس على مكتب مجاور ويقول له ضاحكاً:

فكرة هانيه يضرب عبقك، والمكتب مقلوب

كده الواحد يقدر يركن شغل كثير!

وصورة أخرى يقدمها حجازي أكثر مرارة رسم فيها موظفاً يجلس إلى مكتبه يتلألأ حبة مومة وأمامه صف طويل من أصعاب الحاجات!!

فى دنيا حجازي الضاحكة نتجول ونحس نبض المجتمع المصرى فيرسم حجازي صورة ساخرة لأحد المسئولين يسأل عاملاً مصرياً

أنا مندهش، إزاي العامل الياباني بيتلج أكثر من العامل المصرى.

وعن التفاف الاجتماعي بتهكم أحد
الفلاحين قائلا لزميله :

حكمة ريدا، كل أصناف الفخار يجمعها
مصر، لكن تصافر هناك متلافقش غور
الكوسا!

ويوجد حجازي بقلمه مناجاة الفلاح
وبماشبهه يرسم صورة لفلح يحذر زوجته
وهي ممسكة ببطيخة ومعهما سكن قللا لها :
بلاش تقطعنيها، جت لي فكرة . أخذها
وأضاف مصر اشنل تهناني!

وتسمى مع حجازي رفته السخري
يطوف بنا ومن خلالها يقدم ويرسم ويحل
ووصل معه إلى محلة الزواج وسأله فهرس
حجازي حشدا كبيرا من الناس وقف على
محطة أوتوبس وأحد لواتفين يقول لزميله :
عارف ان الزحمة دي بتزود للنمل أكثر ؟

ومن تأثير الإعصالات على الطفل
النصرى وسبيلتها يمسد حجازي موقفا
ضاحكا

فناة سفيرة تضحك وأمامها تلفيزيون
وتلقى الفتاة قائلا :

يعني لما تكبر وانتوز ياماما، إيه الأحسن
بالنصبة لي، اللولاب، واللا الصوبوب واللا
النازل الطيب ؟

فرد عليها أنها مزعجة:

إيهي يا إعلانات التلفيزيون لشوف فيكي
يوم!

ثم تحصل للسخرية ثروتها في لحظة
ضاحكة رسمها حجازي

لجار وكلم أحد الزئان للكل:

على فكرة لحدا السبب في زيادة النمل
لأن لحدا اللي بعمل السراير!

وبهكم حجازي على كثرة المؤثرات
والعقالات التي لا تؤثر كثيرا في حل قضايا
الجموع .. يرسم رجلا وزوجته يهضان على
السريز في حالة دهشة ويدير حول السريز
سيارة لمبة بزموك وميكروفون يخرج منه
نداء : إن تصديد للنمل في هذه المرحلة
واجب ويطلي وحلي مقربة من السريز رجل
يتحدث إلى آخر قائلا له : العقالات
والتحذيرات والمحاضرات وتقول الفرعية

مالهاش تأثير قوي .. لكن زئ ما انت شليف
كده .. عربية صغيرة فيها أسطوانة
وميكروفون تلف طول الليل حولين
السريز !!!

ويطوف حجازي رصده لقضايا المجتمع
ويضع نصب عينيه وقلمه ولقلمه قضية
القضايا وباء السخدرات وتصل السخرية
الغصقة بالوزارة المسجونة بقاء الإنسان
ذروتها على من قام حجازي وهو يرسم
بخطوط تظفر فمها ودخانا دخان لها بعض
القضايا :

سيدة تجلس على كرسي وتضامد
للتلفيزيون ومخيمة تقول:

ودلوقتي لخدم استلات البجوت طريقة
عمل للتزوي .. المفادير: نص قرش حشيش
مبشور، خمس ورققات معسل مفري،
وأصصري نص لفونة، بعد كده اخلي كل
الماجنت دي مع بعض ثم ضعي الخليط
على نار هادئة . وبعد ذلك يقدم ساغنا
للضيوف مع تجميله بقطع من اللحم
والقراحم!

وفي صورة ساخرة أخرى لهد أسرة
مصرية تتحلق حول بطارية فوقها موقد فحم
وأحجار صلب ثم الأب يقدم لأحد أولاده من
حوله جوزة قللا:

بلا لكل بلا وجع بطن، لتسطلوا
ولديسلوا؟

ويدخل حجازي مع إبداعه إلى عالم
الاستات والبنات ويميز بخطوطه البسيطة
الفرحة عن عالم الجنس للطف ومشاكلة ..
صورة ساخرة يرسم حجازي شابا رفقاء
يهضان في حديقة بكتاجيان، الشاب يمسك
بهد الفتاة ويحتم بأسف . إلهي عارلة ان
مربى خريج الجامعة متى ممكن يفتح بيت،
عشان كده أول ما يوصلني جواب للتميين
وتترجف ضروري نسوب بعض!

ويطوف حجازي يرسمه على فراخ
أروقه البهضاء ويدين الإرهاب الأسود الذي
أبطل يواض مصر بالسواد.. رسم حجازي
صعيدا مسكا بفنكرتين قللا لأمركه: أقتل
تكرتين عثمان نخيل المسرحية تكن
حملك عيوك تضحكي لملحك بالناز وانك
في أرضية المسرح!

ويوارد حجازي تهكم من هذا الرباء ..
فناة تقول للمذيعة: أحب اسمع الأغنية،
الإرامية: إذا كنت يا راد إرهابي

قول ما تطليني من بابي

فجر قابلة أو طيارة

على شياكي أو بابي ..

ولم يدس حجازي وهو يخوض بحر
المشكلات الاجتماعية .. الجانب السياسي ..
بخطوط سريعة يرسم حجازي الكئين من
جنود الجيش الإسرائيلي يقفان عدد ميس
الضباط، ينظر أحدهما في ساعده ويقول
للآخر: ساه شوية على معياد للندا، نعال
نعنوب جروب ليدان وترجع.

ويسخر حجازي من حالة العجيوبة
للعربية فهرس رجلين يهضان على كرسي
وأمامهما تلفيزيون وتصرخ المذيعة قائلة:
أقتل قرأت الاحتلال الإسرائيلي ٧ فلسطينيين
وأصاب ٧٥ بجراح خطيرة، بينما يسأل
الرجل صاحبه ولكن شهادت الاستفشار حال
وللاحرام!

ويبدع حجازي بخطوطه الجميلة ملكا
نائما على السريز وزوجته يواجه حشدا كبيرا
من الجماهير طالب بسقوط الملك والوزير
يسألهم .. جلالة الملك نايم دلوقتي لما يصحي
تقول له مين؟

وتتعدد رحلات حجازي مع للسخرية
والضحكات .. رحلة مع الفرحات .. القصص
للتصيرة .. رسم الوجهة للشخصية لمشاهير
الأدباء والفنانين: طله حصين .. فساتن
هصامة .. شادية .. لطفى السيد ..
حسن يوسف .. إلخ

ويترك حجازي موهباته للناشرين الثانية
من مجلة صباح الخير مثل باب "بوسطجي
صباح الخير" .. "مساء الخير" .. "تلفيزيونيات".

ومطعمات حجازي وخطوطه الزرقية
تشهد له البراعة والقدرة المالية على الأداء
وجمال التكوين .. وخطوط حجازي تتميز
بالبساطة والجمال، فالخط للحنى يعنى العنزة
وهذا ما يفرده به حجازي عن فنانين مصر،
في مقدور حجازي أن يرسم ببراعة في
مساحة لا تتعدى السنتيمتر، فقد وصل
حجازي بخطوطه البسيطة إلى ما يمكن أن
نطلق عليه وصف "بالنبالة الخط" ■

الوحدة

١٤٤ - الوحدة المضيوية - التحليل والتشخيص،

ريتشارد شوسترمان - ترجمة : شاكر عبد الحميد .

فبعد الهجوم للشرس على فكرة الوحدة العضوية واحداً من أكثر خصائص نظرية ما بعد الحديثة إثارة وصداقية، ذلك لأن فكرة الوحدة العضوية كانت واحدة من أكثر الأفكار جوهرياً في قلب تاريخ الفكر الغربي.

تعود فكرة الوحدة العضوية بجذورها إلى الإغريق، (وربما كانت كاملة أيضاً في فكرتهم الأصلية حول الكون)، ومنذ ذلك الوقت وجدت هذه الفكرة تطبيقات عديدة لها في مجموعة كبيرة من المشروعات الفلسفية: في الأخلاق والنظرية السياسية، وفي فلسفة العقل، وفي الهالويات، وفي التكنولوجيا (أو علم التكنيات)^(١) وأيضاً - وبطبيعة الحال في الفلسفة الكاملة وآراء علم البيولوجيا والتي كان من مفاهيمها الجوهريّة هذا التصور الخاص حول الوحدة العضوية للكانات الحي وهو تصور يرتبط بهذا العلم بشكل واضح حتى من الناحية الخاصة بقله للغة أيضاً^(٢).

إضافة إلى ما سبق، فإن الأمر يمكنه أن يجادل هنا أيضاً قائلاً بأن مفهوم الوحدة العضوية قد قدم واحدة من اثنين من أكثر نظريات الفن كلاسيكية (النظرية الأخرى هي نظرية المحاكاة) ومن لم فإنه قد أمنا بواحد من أكثر النماذج للتصورية أساسية حول الحقيقة والمعرف.

وهو نموذج تصوري يركز على الوحدة المنظمة وعلى شاكس المتعدلات. وهنا مرة

أخرى فإننا نجد أن النموذج التصوري أو المعرفي الآخر (وربما كان هو الأكثر هيمنة في التراث)، هو ذلك النموذج الذي يهتم بمدى مطابقة أو اتفاق التمثيلات العقلية Representations مع الواقع.

الأمر المثير للاهتمام هنا، هو أنه رغم كل الاختلافات الظاهرة بين الجماليات (أو علوم الجماليات) وبين الإستيمولوجيا (أو نظرية المعرفة)، فإنهما يشتركان معاً في الاهتمام نفسه بهذين التديين الأساسيين: التمثيل أو للوحدة.

حيث إن النظريات القائمة على أسس مفهوم تمثيل المعرفة الواقع هي الآن في حالة من الاضمحلال والقوضى السريكة، ويحتل إن للنظريات الفنية التي قامت على أسس مفهوم المحاكاة قد هجرت منذ وقت طويل بعد التطورات للكبرة التي حدثت في الفن وفي النقد خلال القرن العشرين، فقد وجدت كل هذه النظريات أنه من الأفضل بالنسبة لها أن تجد له طريقاً آخر تؤكد من خلاله ذاتها، ألا وهو طريق - أو مفهوم - الوحدة العضوية. الأمر الأكيد، هو أن معظم أشكال علم الجمال والنظرية الأدبية التي ظهرت في إنجلترا والولايات المتحدة قد بحثت عن مبادئها الأساسية وعن مبررات وجودها الفنية في هذه الفكرة العامة للخاصة بالوحدة العضوية، وسواء كانت هذه الوحدة

العضوية موجودة في الخبرة الجمالية أو في العمل الفني الفني المحقق. ويظهر هذا الاعتماد للسرف على فكرة الوحدة العضوية كأساس لتصور القيمة الجمالية بشكل كبير في أعمال كلديرة، وربما كان هذا الظهور أكثر وضوحاً في أعمال مور Moore وديوي وريتشاردز وأوسبورن، وبيردسلي، ولدى من يسمون بالنقاد الجدد New Critics^(٣) أيضاً.

لكن، ورغم كل ما سبق، فإن فكرة الوحدة العضوية قد تعرضت حديثاً لهجوم مكثف على نحو لا يقل شراسة عن ذلك الهجوم الذي تعرضت له فكرة للتمثيل، وبشكل قد جعل تلك الفكرة الكلية للوحدة العضوية تواجه تحديات جذرية كبيرة. وقد شكل المفكرون بعد البديويين الكتابة المنظمة القوية التي بدلت هذا الهجوم أولاً في للتراث الأوديسي (خاصة في فرنسا). لقد قدم أويكو بطبيعة الحال - حجة المقعدة واسعة النطاق في مواجهة ما اعتبره بلي مكسرة (أو مسكوت عليها) كاملة الوحدة والاستمرارية للمازملين لتفكيرنا (النظر بشكل خاص من ص ٤ - ٣٨/٤).

كذلك قام ماثوري بالسخرة اللاذعة من الافتراض بالعضوي، المهين والتحكم في الجماليات التقليدية فقال: «إن تلك الوحدة كثيراً ما لازمت المشروع النقدي صراحة أو

الوحدة العضوية: التحليل والتفكيك

ريتشارد شوسترمان

ترجمة :

شاكر عبد الحميد

منها وتكثرت كثيرا في أزمته، ينبغي أن يتم طردها، وبدلا من أن نؤكد على الكفاية (أو الإشباع أو الاكتمال) وعلى الاستساغ للخلق في العمل الذي، ينبغي أن نؤكد أن عدم الكفاية العضوية، وكذلك عدم الاكتمال الخلقي، هما ما يشكلان فعلا طهيمة العمل الذي (ص ٧٨-٧٩).

لكن، ربما كانت أكثر الصعوبات جذرية وقوة الاختلاف الثلاثة في فكرة الوحدة العضوية في النظرية الجمالية والتشكيك في هذه الفكرة وإلغاؤها زعموا في تلك الصعوبات التي قامت بها نظرية التشكيكية. تشمل إحدى الأفكار الأساسية المفكرة لدى دريها في تمدد وتفكيك المفكرة التقليدية حول الهوية باعتبارها كلا عضويا كاملا ومكتملا، وباعتبارها نقتل من مجال اللعب لتمر Free Play. هذا المجال ينبغي أن يكون حافزا من خلال الوسيط الذي لا مهزب منه والخاص باللذة، نمجلا للإبداعات الانتهائية.

وكما أن هذا المجال من خلال هذا اللعب الانتهائي يزيد الآلة المصنوعة ويستعيد الاكتمال، كما أنه يتجاوز كل الحدود المزعومة الذاتية الخاصة بالاكتمال (أو الإغلاق) البدائي (الهنية والمعلقة واللعب، ص ٢٦٠).

تتمارض هذه الرؤية الخاصة حول الحرية لالا محدودة والحرية على الإبداء

على نحو واضح مع فهمنا الخاص للأدب والاشغال أكثر من غيره (والذي يعود إلى أن سقوط على نحو خاص) حول الوحدة العضوية باعتبارها كلا مكتملا وشغلا على بداية ووسط ونهاية محددة وباعتبارها. هذه الوحدة - تشمل على أجزاء مترابطة ببعضها على نحو متكامل بحيث إنه إذا تم استبدال أي جزء من هذه الأجزاء أو تم استبداله سيصبح لكل متكافئا ومضطربا.

وجه الهجوم الخاص على الوحدة العضوية لدى بول دي مان (ويعد لدى كلن: واخرون) على نحو أكثر مباشرة ضد الجماليات الأدبية - المفكرة كما شملت على نحو خاص فوجا سيمي بالنقد الجديد، ذلك الذي قيل عنه إن اختلافه بالذرة البديهي أو الدراء التكاملي في وحدة نص ما لا بد وأن ينتهي بالكشف عن: بعدد ما في الدلالات يمكن أن تكون متعارضة جذريا مع بعضها بعضا، لكن هذا الرأي - ولذا لما قلناه بول دي مان، يسفه أو يهضم المفكرة ذاتها للثقل بوجود وحدة عضوية ما في النص، بل ويسفه أيضا أية وحدة منظرية لذلك لتتأسس الخاص في العالم الطبيعي. «إن هذا النقد القائم على نزعة توحيدية ينتهي به الأمر في النهاية إلى أن يصبح نقدا للمفروض، وتأملا مقبولا للسخرية حول غياب وحدة ما قد تم اقتراضها (دي مان، الشكل والتعدد، ص ٢٨).

تتلك مجادلة دي مان، السابقة صنفا يستخدمين مطبقين سابقين واضحين وقابلين للشك أيضا (وما للتسوية له تقنية واحدة لا غير) ولحي بهما ذلك القول بأن الوحدة العضوية لا يمكن أن تتضمن تعارضات جذرية، وأيضا القول بأن وحدت أو مظاهر شامكة «العالم الطبيعي، الذي يسرى دي مان بين وبين «العالم المصنوع» لا تشمل على أية قوى متعارضة أو متصارعة ماثلة. ومع ذلك، فإن مجموعة كبيرة من المفكرين - وبدا من هيراقليطس^(٥) لا تمر فقط على أن مثل هذه الوحدة تشمل على الصراعات والتوتر الصاعدة، بل إنها تمر كذلك على أن مثل هذه الوحدة تصانف على بقائها وتعدده من خلال ذلك التوتر الخاص بالقوى المتعارضة التي تشمل عليها مثل هذه الوحدة.

ويبدو أن لطم الحديث وكشف أيضا عن تلك القوى المتعارضة جذريا التامة في الوجدات الطبيعية على نحو مباشر شاما خلف الشغلات الإيجابية والسلبية النظمية في الذرة.

إن اقتراضات دي مان غير القليلة وغير المتعمدة لم يتم الجدل حولها من قبل، إنها تبدو كما لو كانت تعتمد على مفهوم أحادي السعي يسير في اتجاه واحد حول الوحدة العضوية لم تتم أبدا صياغتها على نحو جيد كما تتطلب الطبيعة المعقدة للمشاكل

الخاصة بهذه الافتراضات كذلك حاجة إلى تحليل أكثر نقدية وقررة لهذا المفهوم.

ستقوم هذه المقالة أولاً بطرح مثل هذا التحليل من خلال تحليل بعض (بالتأكيد ليس كل) المعاني والمستويات المختلفة التي استخدمت فيها فكرة الوحدة العضوية. ورغم التفاؤل الذي أحمله والذي مبعده الإحساس بأن تهديد غيرهم للتخيل والمعرفة المحيطة بهذه الفكرة قد يسهم في كبريلتها من بعض ما أحاط بها، فإنني أشرح أيضاً أن عرض هذه الأمور كلها بشكل بطيء في أن يكون أوضح قد يتضمن تشويبات أكثر للفكرة.

في حقيقة الأمر، فإن الشرح نفسه أو للتوضيح الخاص بتحدد معاني هذه الفكرة قد يكون مقيداً ببعض الشواهد القائلة بأن هذا المفهوم أي الوحدة العضوية - ينحدر إلى الوحدة التي أخذ منها اسمها ومن ثم فهو غامض وبعيد الفائدة بل ومضيق على نفسه أيضاً. لكن مثل هذا الاتهام يفترض على نحو زائف أن الأفكار العامة المتحددة ينبغي أن تكون أحادية المعنى، كما أنه يفترض أيضاً أنه كي نصادق على مفهوم الوحدة العضوية ينبغي أن نصادق على معانيه. وهذان الافتراضان غير مقدين بطبيعة الحال.

عند ربط تعامليتي بالتقدم للمعاصر لفكرة الوحدة العضوية سأزعم نفسي بالاتجاه التحليلي، وذلك لأنه لا يقدم فقط أهم الاتهامات نقاداً لهذه الفكرة في الجماليات ولكن لأنه يمثل أيضاً أكثر المتحددين قوة، كما أنه البديل الأقوى لنفسه للتحليلية لفئة التي تتكون عليها معظم الجماليات الأنجلو-أمريكية القائمة على أساس مفهوم الوحدة.

نقدم لذا فكرة الوحدة العضوية في حقيقة الأمر، بوزة تقسم بالآراء على نحو خاص، بحيث يمكننا من خلالها تخطيط العلاقات المتعارضة التي يمكن أن يترافق (أو يتشابك) من خلالها التفكير مع التحليل غالباً على

نحو عميق، وذلك لأنه رغم أن التحفكية تعارض فكرة الوحدة العضوية في الجماليات؛ فإننا نجد أنه خلف هذا التسلح الجمالي الظاهر التحفكية، يكمن هناك، عدد متوازيات المنطق الأعمق، للتزم جوهرى بل واحتمالي على نحو محير بالسطح المراكزى (الهيجلى أساساً) لمبدأ الوحدة العضوية.

علارة على ذلك، فإن هجوم التحفكية على العضوية الجمالية يتكبد أيضاً على نحو دقيق وجوهري على هذا السبيل للعضوية.

وفي مقابل ذلك، فإنه بينما تتبنى الفلسفة التحليلية بعض أشكال الوحدة العضوية كمبدأ جمالي، فإنها تذكر على نحو عام لمبدأ المنطق الأكثر جشيرة في الوحدة العضوية، وهو ذلك المبدأ الذي شكل أساس الهجوم الحاسم للتحفكية ليس فقط على الوحدة الجمالية، ولكن أيضاً على فكرة احتمالية الإطار والتشخص نفسها. ويمثل هذا الإنكار للجوهر المصمم للمشروع الخاص بالفلسفة التحليلية.

كي نحدد الخطوط الخاصة بهذه الأطر المتعارضة نحتاج أولاً أن نميز بين المعاني المختلفة للوحدة العضوية؛ ويعتبر أفضل موضع لبداً به هنا وتيقاً هو ذلك التحليل الثلاثي الذي قدمه جورج مور، وجورج مور هو الذي قام مع رسل في بداية هذا القرن بانكار الفلسفة التحليلية، وهو أيضاً في الحقيقة الذي قاد رسل في ثورتها المشتركة ضد المثالية الهيجلية التي كانت واسعة الانتشار في ذلك الوقت.

- ٢ -

تعتبر معالجة مور للوحدة العضوية معالجة مركبة وذلك لأنها استحوذت بفعل دوافع مركبة أيضاً، فقد لعبت هذه الفكرة الخاصة بالوحدة العضوية، ولاني غالباً ما كان يشير إليها بمصطلح الكل العضوي

Organicwhole دوراً مركزياً في مشروعيه الفلسفيين الخاصين بالدفاع عن الواقعية وأيضاً الدفاع عن القيمة الداخلية، فهو هذا المصطلح في الشروع الأول روح شريفة جاءت من التفكير المثالي وينبغي طردها، بينما يلعب هذا المفهوم في الشروع الثاني دوراً شديد الإيجابية في تفسير الكيفية التي يمكن أن تكون من خلالها قيمة أي شيء معتمدة على أجزائه (والتي قد تكون في ذلكها ذاتية القيمة).

وفي الوقت نفسه الذي تكون فيه هذه القيمة - غير قابلة للاختزال إلى مجرد قيمة سببية أو وسيلية أو قيمة متعلقة بالوسيلة والفرض أو مجرد مجموع قيم الأجزاء المكونة لها.

لم يتم هذا المبدأ العضوي والذي تكون فيه للكيانات قيمتها الداخلية حتى لو لم تكن لأجزائها المكونة والضرورية أية قيمة، لم يتم بتوسيع حدود للفنائل الداخلية الممكنة ومن ثم إتاحة مزيد من الفرص لتحقيق حياة طيبة مفعلة.

ويعتبر هذا أمراً جوهرياً بالفلسفة لـ «مور». لقد كان مور يبحث عن حل للقوى المتعارضة التي تشمل عليها الوحدة العضوية من أجل مشروعائه الأنطولوجية والأخلاقية وذلك من خلال توضيحه للمعاني المختلفة المميزة لفكرة الوحدة العضوية، وهي المعاني التي يمكن وضع مثل هذه القوى المتصارعة بدخلها على نحو مناسب.

ولذلك فإننا يمكننا هنا أن نشاهد «مور» وهو يتحرك بدءاً من الفرض المطلق القاسي لفكرة الوحدة العضوية في كتابه «دعش» المثالية، إلى التحليل الثلاثي الأكثر توازناً وحذراً في كتابه «الهدايا الأخلاقية»، كان مبدأ الوحدة العضوية بالنسبة لواقعية مور مبدأ معادياً إلى حد اللوحش، وذلك لأن هذا المبدأ يزود مويديه بسلح يمكنهم من خلاله

الوحدة العضوية التحليل والتفكيك

إنكار تلك القوة التي يعضدها ذلك التمييز بين الجسساس ما أو فكرة ما وبين... موضوعها وهو تمييز حاسم في حجة مور القائلة بوجود موضوع حقيقي خلف أو متمايز عن الموضوع الذي يتم إدراكه.

وبقسا لما قبله مور، فإنه رغم أن المثاليين قد يقرون بمعنى من المعاني بأنه يمكن التمييز بين اللون الأخضر والإحساس باللون الأخضر، فإنهم قد يظرون حجة مضادة لهذا الإقرار من خلال قولهم بأن الأشياء المتمايزة تشكل ما وحدة عضوية وأنه من خلال هذه الوحدة العضوية لا يصبح أى شيء متمايزاً على حالته السابقة نفسها التي كان عليها عندما كان مفصلاً أو مفككاً للعلاقة مع الأشياء المتمايزة الأخرى، ومن ثم فإن النظر إلى هذه الأشياء المتمايزة على أنها قابلة للانفصال أو مستقلة عن بعضها بعضاً هو «تفريد عقلي غير مشروع». ومن ثم فإن أى شيء متميز واضح بين هذه الأجزاء لا يمكن أن يستفاد لم طرح حجج خامسة حول اللون الأخضر أو الموضوعات الخضراء خارج خبرتنا الفكرية للخاصة بالأخضر.

يصف مور مبدأ الوحدة العضوية باعتبار هذا المبدأ مؤكداً للقول بأنه، عندما نحاول تأكيد أى شيء أياً كان، وباعتباره جزءاً من كل عضوي، فإن ما نؤكد به يكون حقيقياً فقط في ضوء الكل. وقد هاجم «مور» هذا التأكيد وأدانه قائلاً بأنه يتضمن على نحو جلي للقول (وذلك على افتراض التسليم بأن إحلال الكا محل الأجزاء موصوفاً إلى هوية متميزة، بأن لكل مطابق شاماً مع الأجزاء وفي الوقت نفسه الذي يفترض أن هذه الأجزاء متمايزة عن بعضها بدرجة ما من خلال تعارضها الخاص (محض المثالية، ص ١٤ - ١٥).

صاحب هذا الرض المروج للوحدة العضوية لدى مور شجب بالغ السخرية لمصدرها الهيجلي حيث قال «إن مبدأ الوحدات العضوية قد استخدم أساساً للدفاع عن العبارات الخاصة المشتملة على إمسك بقضيتين متناقضتين معاً وحيث كان ذلك ملائماً. وخلال هذا، وكما حدث في أمور أخرى، كانت خدمة هوجل الرئيسية للفلسفة متسعة نوعاً ومتعمقة في أن يسطر أسماء ويقوم مبادئ وهو ضط من المتطلبات لتأهته الخبرة للفلسفة، كما تم كشف فساد طويته بالنسبة ليقية النوع البشرى الذين أنطوا مثل هذه المتطلبات (أو الأغلطات)، لا عجب إذن أن يكن لهيجل كل هؤلاء للتابعين والمحميين، (محض المثالية، ص ١٦). الأمر للالتفات، لكنه غير الشير للفتنة أن التفكيرية قد قامت على نحو مائل بالأفكار والاستخدام المتزامن لذلك للتمييزات التي حاولت تقويض أسسها لكنها ظلت في الوقت نفسه مبرورة بها على نحو واضح.

وذلك لأن وجهة نظر هوجل حول الوحدة العضوية هي للنموذج الأصلي Pro-type إن لم يكن المصدر للكامن المبدأ التفكيرية الخاص بالاختلاف Difference وأيضاً بما يرتبط بهذا المبدأ من مذهب تأكل بأن القوى الذاتية المتعارضة ليست فقط خفية أو مكبرة ولكنها أيضاً تعتمد على وجود تركيب أو تنفيذ أساسى ينف وراءها.

ينظر هوجل إلى الكل والأجزاء على أنهما متواحدان من خلال تقابلهما للتعاضد، كما أنهما يتطابقان من بعضهما بعضاً ويعددتان بعضهما بعضاً من أجل أن يكونا ما هما عليه، وهى وجهة من النظر تمكن فكرة هوجل عن المطلق الذى يكشف عن الهوية واللاهورية، وحيث يوجد التعارض والاختلاف كلاهما في هذه الهوية (Difference 77). لكن، من أجل إلقاء

مزيد من الضوء حول نقد مور لفكرة هوجل عن الوحدة وذلك من أجل إلقاء أضواء أخرى على الجدال المعاصر الدائر بين أنصار التحليل وأنصار التفكير، ينبغي أن نتابع آثار نقد مور هذا في كتابه «مبادئ الأخلاق»، وذلك من خلال المقابلة بين أساطير الوحدة العضوية التي يمكن أن يصادق هو عليها وأن تصادق عليها الفلسفة التحليلية كذلك.

في الفصل الافتتاحي لكتابه المصانع لمهد جديد هذا (والذى أفاد ليس فقط كما أفاد الكتاب المقدس الذى أعده بلومسبرى Bloomsbury لكنه أفاد أيضاً على نحو كنه في إعادة صياغة الفلسفة الأخلاقية من خلال وضع ما وراء الأخلاق أو الأخلاق التى تقف وراء الأخلاق في قلب هذه الصياغة الجديدة).

لقد ميز مور بين ثلاثة معاني للوحدة العضوية أو للكل العضوي، يخلق المعنى الأول، بذلك الكل الذى تكون فيه الأجزاء شديدة الترابط، بحيث يكون الوجود المستمر لجزء منها شرطاً ضرورياً للوجود المستمر للأجزاء الأخرى، كما أن الوجود المستمر للأجزاء الأخرى أو المتأخرة شرط ضروري للوجود المستمر للجزء الأول أو السابق، (المبادئ الأخلاقية، ص ٣١). ويتضمن هذا التصور ما هو أكثر من مجرد التأكيد على أن الكل لا يمكن أن يوجد على نحو دقيق كما هو كائن، إنما لم تكن أجزاؤه موجودة على النحو الذى هو موجودة عليه شاماً. وهكذا فإن هذه الوحدة هى وحدة صابغة بالنسبة لأى كل أكثر من كونها مميزة لأى كل عضوي على نحو خاص.

ويبدو أنه من الحقائق المنطقية العادية أو السبخلية أن نقول بأن أى تغير في الأجزاء الفكرية للكل سيؤثر على تغير إلى حد ما في هذا الكل وذلك لأنه، كما يفترض شامداً، سيؤثر على أجزاء مختلفة، ومن ثم يكون

كلا مختلفا (هذه العجة كانت كافية على أية حال بالنسبة لأندلس مور وهو ماكتاجارت McTaggart لأن يتمسكه بالرأى للقتال بأن كل الكيفيات هي كيوات عضوية ولأن يستلج بناء على ذلك أن العالم لابد في النهاية أن يكون كلا ضروريا واحدا وأن كل أجزاء العالم التي يتم الزعم بأنها مختلفة ومستقلة هي في واقع الأمر أجزاء مرتبطة خلتقا على نحو دلتي (أسفل).

إن ما يؤكد المعنى الأول للوحدة العضوية لدى مور، بدلا من ذلك ببساطة هو أنه ليس لكل بل لأجزاء المكونة هي التي لا يمكنها أن تتجز من مصدر الأجزاء الأخرى معها وبمرة أخرى نجد أن الأمر هنا يضمن ما هو أكثر من ذلك للتأكيد (لأن يمكن من خلاله قول بعض الفلاسف بسهولة) بأن الأجزاء المكونة لا يمكنها أن تستمر في وجودها في تلك لفسه الذي يحتويها، وذلك لأن هذه نتيجة متدنية لوضا على نحو متدخل - على الحقيقة نقالة بأن لكل لا يتل ما كان عليه إذا أصبحت بنسب أجزاءه غائبة أو مختلفة. إن مور لا يتحدث هنا عن الوجود المستمر للجزء بوصفه جزءا من الكل، بل عن الوجود المستمر للوجود كمكون أبسط في مثل هذا لكل العضوي ويكون للأجزاء المكونة (أو على الأقل لبعضها) علاقة ما من الاعتماد (المبادئ الأخلاقية ص ٢٣) وهي علاقة شبيهة بتلك العلاقة التي اعتد الناس أنها موجودة بين الأعضاء الحيوية المتصلة للجسم (وقبل مظاهر التقدم الحديثة في التكنولوجيا الطبية). نقاب المرء إن يترقب ببساطة من أن يصبح جزءا من الجسم نفسه إذا تمت إزالة الرئتين والكبد، إن ما يحدث هنا هو أن هذه الأعضاء لن تعود - أو ستخوتف - موجودة معا. هذا التصور الخاص للوحدة العضوية مأثور منذ القدم وقد كان مرتبطا على نحو مبراري في منطق بالكتابات الصوية، ومن ثم وضعه مور في

استباره هنا. لكنه ظل مشككا حول ما إذا كانت مثل هذه العلاقة الخاصة بالاعتماد البيئي المتبادل هي علاقة تظهرها الأشياء أو للكتابات العية فقط ومن ثم هي علاقة كافية لتحديد خصوصيتها المعوزة، (ص ٣٧).

ذلك لأنه يبدو على نحو يقيني أن هناك أجزاء من بعض الأنظمة الميكانيكية، أو مكونات من بعض الهندسات (أو البنى) الهندسية تشمل على هذه الخاصية المتعقدة بالاعتماد المتبادل، كما أنها تتجو من تدوير بعضها بعضا في ظل الكل الذي تتوجد من أجل تكوينه.

لكن إذا كان مثل هذه الصلاقة بين الأجزاء قادرة على تكوين شكل من أشكال الوحدة العضوية باسم بالمشروعية، فإن ذلك الفترات البيوميكانيكي المثار (والذي تتل بدأ من شلنج وكوانديج والذي يتقل على نحو حد بين الوحدة العضوية والوحدة الميكانيكية، يصبح ببساطة ثرا غير دقيق. وعلاوة على ذلك، فإن مثل هذه الثنائية تبدو بعيدة عن المصدر الأصلي لهذه الفكرة، فالمعنى الإغريقي الأصلي وكذلك الجذر اللغوي بكلمة عضوي Organic، وهو: Organikos, Organon) يرتبط بالأدوات ومن ثم يتضمن بداية الأشياء الوسيطة أو - الأنظمة أكثر من تضمنه الإشارة للكتابات العية على نحو خاص.

وهذا، فإن المرء ليس مضطرا هكذا لأن يرفض الوحدة العضوية ببساطة لأن أحد ما (كما قل قالميري ودی مان مثلا) يريد أن يدره للنس باعتبارها آلة لا حياة فيها أو لغة ميكانيكية رغم أن مور قد لصترف بهذا المعنى الأول «المسيحي» للوحدة العضوية. باعتبارها متصا بالأجزاء من حيث معناه، كما أنه صادق لوضا رغم ذلك، فقد اعتبره ليس المعنى المعقد الذي لا يمكن الاستغناء عنه في الأخلاقيات والجماليات التي لعم بها.

إن الظاهرة العضوية الحاسمة في رأى مور مختلفة كقدر بأن الكل - أي كل - من الممكن أن يشمل على خصائص مبنقة أو طالمة منه لا يمكن أخذها ولو على نحو متحاب مع الخصائص الخاصة بالأجزاء المكونة له، وقد عبر مور لموجبا عن هذا المبدأ الخاص بالانفلاق أو البروز العضوي التي في صوره مفهوم للقيمة: فالتك العضوي له قيمة داخلية ملازمة له مختلفة في مقدارها عن مجموع قيم الأجزاء المكونة له والمبنقة هذا هي أن «قيمة مثل هذا الكل لا تتضمن أي تتاسب منظم مع قيم الأجزاء (ص ٣٦، ٣٧). ولكن حيث أن مور قد اعترف بوضوح بأنه لا يوجد اختلاف في القيمة بين الاختلاف في الخصائص (ص ٣٥)، فإن مثل هذا المعنى أو مثل هذه الوحدة العضوية يمكن النظر إليها بشكل عام على أنها وحدة ما تكون خصائص الكل فيها مختلفة عن مجموع خصائص الأجزاء الفردية المكونة لهذا الكل، كما أن خصائص الكل هذه تكون غير قابلة للاختزال على هيئة خصائص الأجزاء.

يختلف هذا المعنى عن المعنى الأول في القول بأنه من خلال وجود أحد الأجزاء يمكننا أن نستدل على وجود الأجزاء الأخرى التي لا يمكن أن يوجد الجزء السابق بدونها. وهنا لا تكون العلاقة العضوية مسألة خاصة بالأجزاء التي تتبادل الاعتماد على بعضها بعضا من أجل وجودها، لكنها تكون مسألة متعلقة باعتماد الكل على الأجزاء من أجل خصائصها وقيمتها، يطبق هذا المعنى للثاني للوحدة العضوية بطبيعة الحال على الكائنات العية التي تكون أنظمتها الجسمية كل لها خصائص نوعية ولها قيمة ليست موجودة في أجزائها الفرعية. (حتى عندما تكون هذه الأجزاء قادرة على الوجود المستقل) (٥)، لكن مثل هذه الوحدة هي ما أعتقد غالبا أنها خاصة مميزة للعمل للثاني (والذي لن يكون

الوحدة العضوية التحليل والتفكيك

عادة عضويًا وفقًا للمعنى الأول). وقد أوضح مور ذلك جماليتها من خلال قوله: «إن كل الأجزاء الخاصة بصورة ما أو لوحة ما لا تشتمل بالضرورة على علاقة من قبيل الاعتماد السببي لكل منها على الآخر كما هو الحال بالنسبة لأجزاء معينة من الجسم، ومع ذلك فإن وجود مثل هذه الأجزاء التي لا تشتمل على هذه العلاقة قد يكون جوهريًا على نحو مطلق بالنسبة للهيئة الكلية» (ص ٣٢).

لكن يمكننا أيضًا، مرة أخرى، أن نجد مثل هذه الوحدة، خارج الكليات العلية وخارج الجماليات، ومثلما يعرف ذلك أي صانع للسلطة أو المستشفيات.

تعارض هاتين الفكرتين الصامتان البارزتان حول الوحدة المعنوية إذن مع مفهوم هيجل عنها والذي شبهه مور في «دحض الصالحية»، حيث تزعم مثل هذه الوحدة أنه «مطلقا لن يكون لكل ما هو عليه إلا من خلال وجود أجزاءه، فإن الأجزاء كذلك لن تكون هي ما هي عليه إلا من خلال الكل الذي يضمها» ولذلك فإن أي جزء خاص لن يكون مرجوحا ما لم توجد الأجزاء الأخرى أيضا (المبادئ الأخلاقية، ص ٢٣). إذن هذا ليس مجرد اعتماد سببي كما هو الحال بالنسبة للمعنى الأول من معنى الوحدة المعنوية، إنه هنا نوع من الاعتماد المنطقي بدرجة ما، وحيث يتضمن للجوهر أو الهوية الخاصة بالجزء نفسه، ذلك الكل الذي يرتبط به هذا الجزء، بحيث إنه بدون هذا الكل لن يصبح هذا الجزء هو نفسه على نحو محدد. والفكرة هنا جوهريا هو أنه عندما يشكل شيء ما جانبا أو جزءا ما من مثل هذا الكل، فإنه سيمتلك سمولات أو متضمنات لن يكون قادرا على امتلاكها ما لم يرتبط بهذا لكل فعد الدرجة الأدنى من هذه السلبية سيمتلك هذا الجزء إسنادات (أو سمولات أو

متضمنات) كونه جزءا من هذا الكل. لكن مريد الوحدة المعنوية يمتدحون أيضا أن مثل هذا الجزء يكتسب أيضا خصائص جوهريه من خلال مشاركته في الكل.

فالمبدأ الذي تكون جزءا من كلين إنساني عضوي على أنه لا بد أن تكون مختلفة جوهريا عن أي كمنز متفصل.

إن الأجزاء ذات الخصائص المميزة المختلفة لا يمكن أن تكون متطابقة، وهكذا فإن اليد كجزء عضوي لابد وأن تكون مختلفة جوهريا عن نفسها وقد قطعت من هذا الكل. ويبدو أن هويته المختلفة إنما تزعم على نحو واضح أو يتم تكوينها في ضربه الكل الذي تنتمي إليه. وحيث إن ذلك زعم بأن الكل إنما يمثل جانبيا من جوانب الهوية الخاصة بأجزائه، فإن هذا الجزء لن يكون هو ما هو عليه، ومن ثم فإنه يفقد «المعنى أو الدلالة نفسها عندما يكون بعيدا عن هذا الكل، ومن ثم فإن هذه الأجزاء لا تكون قابلة للإدراك إلا في ضوء اعتبارها أجزاء من هذا الكل» (ص ٣٤، ٣٥). وقد أفكر مثل هذا الشكل من الوحدة المعنوية باعتباره مفهوما لتأريخك والبلية وباعتباره متضمنا لتناقض ذاتي مع نفسه. فهذا التعريف - يخط بين الخصائص السلبية التي تنتمي على نحو منظم مع الكل فقط، وبين الخصائص الإيجابية المميزة للجزء نفسه، وثانيا، فإن مثل هذا التعريف يؤكد، في الواقع، أن كل جزء من هذه الأجزاء لابد وأن يشتمل بالضرورة على لكل كجانب من هذا الجزء ذاته، ولكن هذا القول هو قول غير متسق مع الصورة التي يكون فيها الجزء غير قابل للتمييز داخل الكل.

إن النقطة الأولى هنا هي أنه إذا كان جزء ما لن يكشف عن خاصية متحققة أو قيمة ما من خلاله علاقته الخاصة مع الأجزاء الأخرى المكونة للكل، لكنه لن

يستطيع أن يكشف عن هذه الخاصية أو القيمة بذاته ويعمل عن هذه الأجزاء، وهذا يعني أن هذا الجزء في ذاته (أي كجزء) لا يمتلك هذه الخاصية كجانب من هويته الخاصة.

إن ذلك القبول بأن هذا الجزء إنما يكشف عن خاصيته المميزة من خلال كونه جزءا من كل، ومن خلال علاقته بالأجزاء الأخرى، يعني أن هذا الجزء ليس له خاصية مميزة على الإطلاق، وأنه ليس له وجود إلا بوجوده كجزء من هذا الذي يمتلك وحده هذه الخصائص (أي الكل)، هذه الفكرة القائلة بأن الخصائص والقيم السلبية للأجزاء تنتمي في حقيقة الأمر إلى الكليات المعنوية وكتكليات فقط ولا تنتمي على نحو مناسب إلى الأجزاء التي تقوم من خلال تجميعها أو ضمها وإنتاج مثل هذه الخصائص أو القيم، هذه الفكرة هي للنقطة الخاصة بالنسبة لـ «مور»، وهي أيضا النقطة التي استخدمها بكتامه في طرحه للتساؤلات حول التقويم الأخلاقي في كتابه «المبادئ الأخلاقية»، لكنها نقطة يمكن تطبيقها على نحو يسير بدرجة كافية في الجماليات أيضا حيث يمكننا مثلا أن نشير إلى جانب من العمل للفنان (الكل) (الخط في صورة وجه مثلا) وأن نؤكد أن هذا الخط هو عبارة عن إضاءة سفلية أو مائكة، لكنها لن تكون كذلك إذا لم تكن على الشاكلة نفسها بالنسبة للتقويم الخاص بالخطوط الأخرى في الوجه، لكن صف (أو بلاهة) الانضمام أو محركها هي خاصية للوجه ككل، وليست خاصية لخط واحد منه، حتى لو كنا نشير إلى هذا الخط على نحو دقيق، من أجل تركيز الإدراك. بصيغ يمكن الإصاح بهذه الخاصية التعبيرية السلبية من الوجه على نحو أفضل (١٢)، خرج مور عن حدود المناقشة الجمالية لهذه النقطة من خلال حجة التي طرحها في مرحلته استخدام الاندراج الإنسانية بخصائصها السلبية التي تكشف عنها عندما ترتبط ببقية أجزاء الجسم الحي فقال:

يمكننا القول بسهولة إن الفراغ وباعتبارها جزءاً من الجسم لها قيمة كبيرة لكنها في ذاتها قد لا تكون لها قيمة ومكان فإن معطاها للكل إنما يمكن في علاقتها بالجسم. لكن في حقيقة الأمر فإن هذه القيمة موضع الاهتمام لا تنتمي لهذه الذراع على الإطلاق فإشغالها على قيمة كمجرد جزء من الجسم يعادل عدم إشغالها على أية قيمة على الإطلاق، لكن كونها جزءاً من هذا الكل هو الذي يسليها قيمة.

وبسبب هذا الإشغال على كل حال لهذا التمييز فإن ذلك للتأكد على أن الجزء له قيمة كجزء - قد لا تكون معروفة له في ظل ظروف أخرى - يمكن أن يردى - هذا للتأكد - بسهولة إلى الفرض أن هذا الجزء يمكن أن يكون مختلفاً أيضاً عما يمكن أن يكون عليه فعلاً، وذلك لأن الشيء الحقيقي، في الواقع هو الشيطان الذي يتملأ على قيمة مختلفة لابد وأن يختلف أيضاً في الجوانب أو الاعتبارات الأخرى الخاصة بهما (سبيدائ) الأخلاقية، ص ٢٥، وظل هناك اتهام آخر مختلف ذاتياً، ففي الوقت نفسه الذي تؤكد فيه مثل هذه النظرة العضوية على أن هناك جزء (ج) يماثل في تكون الكل (هـ)، ومن ثم فهو قابل للتماثل منطقياً عن (هـ)، فإن هذه اللزعة تذكر أيضاً أن (ج) له أية طبيعة مستقلة أو متميزة خاصة به، وتؤكد بدلاً من ذلك على أن هويته ذاتها تشتمل على الكل (هـ) وكذلك نظام العلاقات الداخلية الخاصة به والذي يصبح من خلالها (ج) جزءاً من (هـ).

وكما نلاحظ، هو الأمر هنا فإن مجرد التأكيد أن هذا الجانب يمثل جزءاً من الكل الذي يضمنه يسمى القول أيضاً بأن هذا الجزء لابد وأن يكون هو نفسه متميزاً عن ذلك الجزء الذي تؤكد علاقته بالكل ولا كنا نتناقض مع أنفسنا حيث إننا هنا نؤكد وجود

شيء آخر لا للشيء ذاته الذي نتحدث عنه - أي نؤكد أساساً وجود الشيء في ظل علاقته بالكل مع كل ما يحتمله هذا الكل (ص ٢٣) بمعنى آخر، فإن لفظة الجذرية الخاصة بالوحدة العضوية، تتطلب ضرورة القول بأن أي جزء فردي نقوم بتمييزه على أنه يسهم في تشكيل الكل لا يمكن - هذا الجزء - أن يكون شديد التمايز إلى هذا الحد. إنه لا يمكن أن يكون للجزء في ذاته ويكون في الوقت نفسه جزءاً من الكل، وذلك لأنه عندما يكون جزءاً من الكل يكون له خصائص مميزة أو للتركيبية المختلفة جوهرياً (ونقصد بها تلك الخصائص المنطقية بالقيمة والعلاقات المتعلقة مع غيره من الأجزاء داخل الكل).

وهكذا تمت قيادتنا نحو ذلك للتناقض الذي نعبره أن الجزء (ج) هو جزء من الكل (هـ) وهو أيضاً ليس جزءاً منه، أو على نحو بدو، إن الجزء (ج) ليس هو الجزء (ج)، (حيث إنه لا يكون هو الشيء نفسه عندما يكون جزءاً من الكل عندما يكون منفصلاً عنه)، وكما لمص مور هذه المسألة فإنه: «لقد شجع ذلك الافتراض للقتال بأن الشيء الواحد نفسه لأنه مرة يكون جزءاً من كل له قيمة معينة في وقت معين أكثر من كل آخر في وقت آخر، ومن ثم تكون له قيمة داخلية أكبر في وقت معين ولا تكون له مثل هذه القيمة في وقت آخر، شجع هذا على نهى الاعتقاد وللتنقذ تذكيراً للقتال بأن الشيء الواحد نفسه يمكن أن يكون شيئاً مختلفين وأنه في واحد فقط من أشكاله يمكن أن يكون هذا الشيء على حقيقته الفعلية، (ص ٢٥).

- ٣ -

إن تحليل مور ولقد للوحدة العضوية هو دون شك تحليل ولقد يدسم بالقوة كما أنه يتكفى على مبادئ عميقة للتحسين مثل مبادئ الوحدة (أو للهوية) وللتناقض وأيضاً على واقعية الخصائص المتعلقة ذاتياً أو

الأفراد أو المستقلين منطقياً، لكن هذا التحليل ولقد ليسا محسنيين عند اللقد أيضاً، فأولاً، لم يستند تحليله الثلاثي كلية كل السعاني الخاصة بالوحدة العضوية التي كانت. هذه المعاني - مؤثرة ومثالة خلال التاريخ التنكري للإنسان - إن ما يفكر إليه تحليل مور على نحو واضح هو وجود أي وعي بالسطح الزمني والعوي والارتقالي للوحدة العضوية، وهو السطح الذي كان شديد الأهمية في الحركة الرومانتيكية (انظر بزيجر في قائمة المراجع)، لقد كان الكل العضوي بالقيمة لمعدي من المفكرين الرومانتيكيين ليس مجرداً بمسألة عن شيء ما هو أكثر من حاصل جمع أجزائه المتكونة، لكنه كان وحدة دينامية نشطة ترتقي أجزاؤه ويتكشف عن الكل الذي تقوم بتكوينه من خلال عملية خاصة ومتعلقة بالصور الطبقي (العضوي) أو الضروري.

لقد ضال هذا الانشغال الخاص بالفكرة الرومانتيكية الخاصة حول الوحدة العضوية والتي تتعارض على نحو متزايد مع الوحدة الأولية أو الساكنة - صلل - بتوبنا - (أو لهم بالسطح الرومانتيكي) بعض المفكرين أمثال «في صان، لدرجة أنهم افترضوا أن كل أشكال للوحدة العضوية هي أشكال حيوية وارتقالية على شاكلة للنموذج الخاص بالكائنات الحية نفسها.

قد يكون هناك مجرور مقبول أدى به مور في تفسيره للوحدة العضوية لأن يميل الارتقاء الزمني والحيوي لها، وذلك لأن السماح يمثل هذه اللبونة أو السوولة في تفسيره قد يوحى مشدداً بأن ما يمسك به الفهم العام للثقافة ويحكم على أنه أجزاء من الكل تسمى كونها فرنسية ومملكة، بلطفها وثباتها هي ليست أشياء معطاة على نحو محدد أو ثابت في تلبية الخاصة بالأشياء.

الوحدة العضوية التحليل والتفكيك

كذلك فإنه إذا كان ما يفسر على أنه جزء بغير عبر الزمن، وإذا كانت الأجزاء يمكنها ببساطة أن تصبح مكونات مختلفة من خلال التفسيرات الزمنية المختلفة لمنظومة الأجزاء والكيانات، فإن الفكرة الكلية الخاصة بالوحدة (أو الهوية) الذاتية للأجزاء والمستمرة منطقياً، تصبح هذه الوحدة - أكثر إثارة للمشكلات كما تصبح حجج مور لقائمية على أساس من الفهم المشترك - وبسبب التناقضات التي تقوم عليها - أقل إلزاماً لنا إلى حد كبير.

فمن خلال منظور هيجلي، يمكن للمرء أن يقول، بأن إهمال الجانب الزلزمي (أو الموقت) وكذلك إهمال خاصية اللعب التشكيلي التي يقوم بها الفعل خلال تكوينه التفسيري المضمحل لما يمكن أن تكون عليه الأجزاء والكل، هر ما قام به مور نفسه حينما سجن نفسه عند المستوى الأمن لكنه نافه القيمة من الناحية الفلسفية والخاصة بالفهم العام المشترك أو الشائع. فعلى هذا الفهم ونظر إلى الموضوعات والأجزاء والكيانات التي يتعامل معها على أنها ثابتة، وعلى أنها أنواع غير عقلية من الواقع، بينما ينظر الهيجليون والتفكيكيون - بدلا من ذلك، إلى هذه الأشياء على أنها في جوهرها تدرجات عقلية تكتم بالمرئية، وعلى أنها تشكل لوائح نشاط العقل أو اللعب باللغة على الدفوق أو الاختلافات (انظر فيلوميدوريجا العقل، ١٧١ - ١٧٨).

سندهب الآن نوا إلى مسألة تلك المناظرة للمحملة بين الفلاسفة التحكيكية والفلاسفة التحليلية حول مدى صدق الحوض الذي قدمه مور فيما يتعلق بالمعنى للهيجلي الأصلي حول الوحدة التصنوية، وهي مناظرة محدثة للدار على نحو عميق، كما كانت لها آثارها الحاسمة وبعبارة المدي في خلسة للغة والميتافيزيقا. لكن كي نفهم على نحو أكثر اكتمالا ذلك الترقس الدراسي حول هذه الفكرة العامة بين المتألفين من المعسكر

التحليلي والمتألفين من المعسكر التحكيكي، ينبغي أن نرى، أولا كيف أن الهجوم التحكيكي على الجماليات الخاصة بالوحدة العنصرية (التي يصادق عليها التحليليون) يعتمد على نمو دقيق على المعنى الجذري أو الأساسي لهذه الفكرة وهو المعنى الذي جعله مور والتحليليون موضعاً للنزاع إلى حد كبير.

إن أفضل طريقة لبيان هذا، هي إظهار كيف كان تقدم النزعة العنصرية للجمالية معتمدا على الفكرة العامة للخاصة بالاختلاف Difference وكذلك الكشف عن أن مفهوم الاختلاف في جوهره إنسا هو نسخة أخرى أو لازمة منطقية أو مجرد تطبيق للفكرة القديمة حول الوحدة العنصرية الأصلية. دعنا نبداً من النقطة الثانية:

يعتمد مفهوم دريدا الخاص بالاختلاف على فكرة موسيور البنيوية القائلة بأنه، ولا يوجد في النظام الثوري إلا الاختلافات، دون أية شروط موحدة، (سوسير، ص ١٢٠). فعلى سبيل المثال، فإن الهوية الخاصة بوحدة صوتية معينة (فونيم) لا تعتمد في تكوينها على أي جوهر إيجابي، ولا على أي صوت مسمي واقعي خاص مميز له (وبذلك لأنه يمكن قابلاً للإدراك في ظل مجموعة كبيرة من الأصوات المختلفة كلفظاً). لكن الهوية الخاصة بهذه الوحدة الصوتية الأساسية إنما تتم من خلال علاقاتها المختلفة مع الوحدات الصوتية الأخرى داخل النظام اللغوي. لقد أكد دريدا اعتماداً على دي سوسير، واعتماداً أيضاً على ما اعترف به بعد ذلك من أن كل الموضوعات والمفاهيم في عالمنا إنسا هي موضوعات ومفاهيم تم تكوينها من خلال اللغة كما أن اللغة تقوم بدور للرسالة في علاقتنا بها أيضاً

لقد أكد دريدا أن كل الموضوعات والعناصر، أو فئات الطاب قد تم تكوينها على نحو مختلف، كما أنها لا تتكى على

واقع أساسي، أو على جواهر إيجابية كاملة وراء شبكة اللغة المتمايزة أو المختلفة، إنها من بين كل هذه الموضوعات والعناصر، لا تقتل كصيب لها على فاعل أو مادة أساسية، أو على شيء عام مشترك، يكون حاضراً في مكان ما بهرب من لعبة الاختلافات (الاختلاف، ص ١٤١).

وقد أطلق دريدا تصنيته منذ تلك الاستجابة الميتافيزيقية التي تصال دوما تقديم مثل هذه العناصر الإيجابية، أي الاستجابية من خلال تعريف للجوهر، للماهية، لإعادة تكوين نظام من المحمولات الجوهرية (مواضع، ص ٥٨). الاختلافات إذن، هي «بنية وحركة... خاصة.. باللعب المنقطع بالاختلاف، بآثار الاختلافات، بالمساعدة التي يتم من خلالها ربط العناصر ببعضها بعضاً.. ويدون هذا الاختلاف لا يكون للشروط «الكفية» أية ولاية، كما لا يكون لها أي وظيفة» (مواضع، ص ٢٧).

بمعنى آخر، حيث إن أي شيء أو أي عنصر يعتمد في تكوينه وفي معناه على العلاقات الغاضفية أو التمايزية التي تربطه بالعناصر الأخرى، فإن ما يكون عليه أي شيء، هو أساساً دالة (أو وظيفة) لما لا يكون عليه.

إذا كانت الأشياء تتكون هكذا من خلال هذه العلاقات التمايزية أو الغاضفية مع العناصر، والتي هي بدورها كعناصر مختلفة، لا تكون موجودة ببساطة بداخل هذا الشيء، كما أنها لا تكون أيضاً مزمنة أو جاهزة المحصور معه على نحو ضروري (وهنا يتكشف معنى التأجيل أو الإرجاء في مفهوم الاختلاف، فإذا كان الأمر كذلك فإن أي شيء أو أي عنصر لا يكون حاضراً في ذاته على نحو مكتمل كما أنه لا يكون مستقلاً ببساطة من ذاته أو لذاته فقط وذلك لأن: اللعب بالاختلافات ويشمل على تركيبات وتحولات صنع الأشياء من أن تكون في أية

لحظة أو بأية طريقة مجرد عنصر بسيط حاضر في ذاته ولذلك يظهر فقط لذاته .. لا يمكن لأي عنصر أن يشط دون أن يرتبط بعنصر آخر ولا يكون هو ذاته. هذا العنصر الآخر.. حاضرا أبدا على نحو بسيط. ونحن هذه للرابطة أن كل عنصر إنما يتم تكوينه من خلال الإحالة إلى أثر للعناصر الأخرى الخاصة بالسلطة أو للثق على.. لا يوجد شيء، سواء فيما يتعلق بالعناصر أو النظام، يكون إما حاضرا أو غائبا على نحو بسيط، إن ما يوجد فقط في كل مكان، هو الاختلافات وتلك الآثار، (مراجع، ص ٢٦).

يبدى أن تظهر للعنصر الجوهرى بين مفهوم الاختلافات والسموم الأصلية للوحدة المعنوية الآن على نحو واضح، خاصة إذا أخذنا الفكرة العامة الخاصة بالكل على أنها مثال (ليس بشكل إجمالي تام) نظاما أو بنية للاختلافات (أو للفروق) للثورة، حيث إن هذا العنصر المعنوى إنما يؤكد أن أى جزء أو أى عنصر، لا يمكن أن يكون له معنى أو دلالة بعيدا عن الكل الخاص به، وأن أى جزء فردى لا يمكن أن يكون متعلقا مع ذاته ولا متفككا بذاته أى دون موضوع من موضوعات التفكير السليم والمتصلة، وحيث كل الأجزاء لا يمكن أن يكون لها وجودها الخاص إلا من خلال الوجود الخاص للكل، حيث إذ لا يمكن إدراكها إلا باعتبارها أجزاء من هذا الكل، كما أن كل جزء منها إنما يشق منه من علاقات مع الأجزاء الأخرى داخل الكل (المبادئ الأخلاقية، ص ٣٣، ٣٤، ٣٦).

وحيث إن أى موضوع ندركه على نحو معاد على أنه كل، يمكننا أن نتخذ إليه أيضا باعتبارها جزء من كل أكبر من بنية، أو نظام أكبر بشكل هذا لكل الأصلية جزءا منه (وعلى الأقل عند مستوى المعنى البسيط للماض جده، فإن هذا لكل يمكن أن يشكل

جزءا من الصالح)، إذن يمكننا الآن أن نطوق هذا العنصر الفلسفى بالوحدة المعنوية أو الاختلاف على أى موضوع. ويترب على هذا العنصر الفلسفى الخاص بالوحدة المعنوية أو الاختلاف أن نقول إن أى موضوع لها كان، هو جوهرها وظرفها (أو قلقة) لما هو ليس عليه، إنه يكون جوهرها من خلال العلاقات الاختلافية مع الموضوعات الأخرى التى هو متميز عنها ولكن أيضا التى بدون هذه العلاقات للرابطة الخاصة معها لا يمكن أن تكون العلاقات المميزة له مميزة له على النحو الذى فى عليه فعلا.

كما أثروا سابقا، وكما اعترف مور على نحو واضح بذلك، فإنه يمكن اقتضاه آثار الفكرة المثالية بأن أى شيء إنما يتكون من خلال حالة هو ليس عليها الآن، بالاجورج من هيجل، وهو فيلسوف لكل الذى جمده للمفكرين للتفصيل غنله بدرجة كبيرة، لقد قال هيجل: "إن كل شيء موجود إنما يوجد فى حالة علاقة ارتباط، وهذه العلاقة هى الطبيعة الحقيقية لكل وجود. وبهذه الطريقة لا يكون للشيء الوجود وجود خاص به، لكن وجوده يكون موجودا فى شيء آخر غيره". (المنطق لهيجل ص ١٩١)، كذلك فإن هذا الأمر بارز ورائع فى تفكير هيتشه (وهو أمضى لأمر أصلى فى الفكر للتفكير، وأيضا فى العزمان من البركة التحليلية، حيث إنه شكل من خلاله الأساس المنطقى لأفكاره الكبرى الجوهرية حول إرادة القوة وحول العود الأبدى، إن الأشياء التى تشتمل على تكوين ما خالص بها فقط هى إنما تتعلق بفكرة ما جامدة يبدى تحطيمها تماما.. فى العالم القضى.. ويحل كل شيء ويشقى فى وجوده على شيء آخر.. لا شيء يبقى سوى الكسكس (جمع كم) للدينامية، فى علاقاتها المتفرقة بكل الكلمات الدينامية الأخرى: إن جوهرها يمكن فى علاقاتها بالكلمات الأخرى (إرادة القوة، ٥٥٩، ٥٨٤٠، ٦٣٥، ١٤).

لقد حان الوقت كى نرى الكيفية التى يستخدم من خلالها المنطق المعنوى الخاص بالاختلاف فى التفكير المعاصرة للوحدة المعنوية ككرة جمالية. إننا نجد هذه الفكرة موجودة كأساس منطقى قائم بالشكل لحجبتين كبيرتين وجهتا نحو فهم التماسك الخاص بالفكرة التقيدية المسطحة بوحدة العمل الفنى. ويتبدأ هاتان الحجتان الهيدونيان باعتبارهما ميزتين للفكر التحليلي من خلال طرح بعض الافتراضات حول الوحدة الفنية ثم القيام بعد ذلك بالعمل من خلال هذه الافتراضات على كشف التناقض الداخلي المفترض سلفا داخل للفكرة نفسها الخاصة بمثل هذه الوحدة، وهو تناقض لا بد وأن يتسبب بالضرورة خصومية هذه الوحدة. تتعلق الحجة (أو لمناقشة التحليلي) الأولى بمعنى الكلية أو للتكامل المتضمن فى فكرة الوحدة المعنوية لعمل معين، فحين نعتبر العمل كلاً متكاملًا متميزًا، مكونًا من أجزاء تتكفى لإليه، وهو كمال فى ذاته ككل، ويتكون من خصال هذه الأجزاء، وهذه الأجزاء فقط. لكن مثل هذه الوحدة، كما يتم الفصل، إنما يتم تكوينها على أساس أنها متميزة فى ذاتها ومستبعدة لشيء ما خارجها، أى العناصر التى لا تشكل جانبًا أو مكونًا لكل الموحدة، فإذًا تسكنا مع أن سقوط أن العمل الموحدة عنصرا، لا بد وأن يشتمل على بداية، ووسط، ونهاية (أو حتى مجرد بداية ونهاية فقط، فإنه لا بد لنا وأن نعرف أن هذا العمل لا يمكنه أن يشتمل على هذه المكونات دون أن يشتمل أيضا على ما قبل هذه البداية وبعد هذه النهاية من أجل تحديد معالم هذه المكونات وتفكيك أو تحديد إطار العمل لذى يحارل أن يحسرى هذه المكونات. وهكذا فإننا نزع أنه خارج، أو بعد عن، أو غير مناسب للعمل الفنى الشكى الذى يصح ككل، يصبح جوهرها للبعد له، بل يصح أيضا مكونا من مكوناته. إن ما يبدو واقعا

الوحدة المعنوية التحليل والتفكيك

خارج للعمل وظلعه إنما يمثل جانباً من الجوانب المتكثرة للعمل (وهو جانب جوهري منه) مثله في ذلك مثل الجوانب أو الأجزاء الداخلية من هذا العمل. إن هذا التمييز الكلي بين ما هو داخل للعمل وما هو خارج وهو التمييز الذي نكتفي عليه لفكرة العامة للوحدة التكاملية، يكون - هذا التمييز - مشيراً للمشكلات عندما يصبح ما هو خارج العمل جزءاً من نظامنا أو جوهرياً منه. إن هذه الاحتمالية الخاصة التي تنحصر إلى تكاملية العمل على أنه وحدة عضوية تتألف فقط من أجزائه الخاصة هي احتمالية تكون بالحدة وبخلية من السطح، عندما ينظر إلى العمل على أنه يتكون على نحو مزيد من خلال جوانب لوحت من مكوناته الخاصة ولكنها جوانب تتعلق أكثر بالأطر الخاصة بهذه المكونات، إن وحدة أجزاء العمل، والتي تتكون مما هو أعني عليها وأيضاً مما هو معارض على نحو متناقض لوحدتها هي وحدة مقسمة ذاتياً على نحو جوهري لا يمكن تجنبه أكثر من كونها وحدة أو هوية موحدة. استخدم، كإلى الانتهاء العام لهذه المسألة حينما لاحظ أن: "الوحدة للعضوية للأعمال الفنية هي محصلة للخطر الخاصة بهذه الأعمال، وهذه الأطر تعتمد بدورها على التمييز بين الجوانب الداخلية والجوانب الخارجية للعمل وهي الجوانب التي تدور كثيراً من التعميد أو المصاغة الدقيقة لها وهو شبيه بين الخلفية الخارجية أو الإطار الكامل للعمل ولكلية للوحدة التي تقوم هذه الخلفية بتأسيسها. لكن هذا الشكل الخاص بالأطر أو الخارجي يصبح لذلك جوهرياً، مكوناً حارياً، وذلك لأن "الطليق هو ما يخلق الموضوع الجمالي، ورغم أن الإطار يكون موجوداً خارج، "البابية الداخلية للعمل فإنه هو نفسه ما يمكن أن يمتدنا الموضوع الذي يمكن أن يشمل على بنية أو مضمون داخلي خاص، وهكذا فإنه بالنسبة لـ كل

قإن الجانب الخارجي أو الطرفي بالنسبة للعمل يصبح مركزياً من خلال الجفوة الخاصة بهنسيته أو طرفيته هذه (حول التفكير، ١٩٥-١٩٩).

تتبع حجج كل أو مناقشته الجذابة حول الإطار (والتي قلم بالتفصيل فيها على نحو مزيف بالنسبة لتقيد باعتباره خطاباً على أطراف الأدب، وأيضاً بالنسبة للإطار الخاص بالعمل الميتافيزيقي، أو الخاصة بالمعرفة التي تقف وراء اللغة، في العمل الأدبي ذاته)، تعتبر هذه الحجج الجذابة - مأخوذة من تفصيل فريدا للإطار باعتباره صلاً آخر إصنافاً Paterson. وقد ندر هذه المصاغات لدى كل و فريدا أكثر تعقيداً من ذلك الشكل العام الأول الخاص والمسجة العضوية التي لخصتها في جزء سابق من هذا المقال، ولكن هذا للتعبير الظاهري مرجعه أساساً أن الإطار نفسه، كما رأيه، لا يطابق على نحو واضح مع الجانب الخارجي من العمل، ولكنه، إذا استخدمنا كلمات فريدا "هو عمل إصناقي، مركب من الداخلي والخارجي، ولكنه ليس مركباً مؤلفاً مزيجاً أو نصف شيء ونصف الآخر، ولكنه مؤلف من جانب خارجي يتم استدعاؤه إلى داخل الجانب الداخلي كي يكره كدخل العمل" (The Paxtergon, 26) ومع ذلك، فإن ما بين أوجدا الآن هو المسألة الأساسية الأولى نفسها. وذلك لأن الطبيعة الخاصة بالإطار الموجود في الخارج هي ما تجعله قابلاً للاستدعاء والإحضار إلى الداخل من أجل جعل هذا الداخل داخلاً خاصاً متميزاً والأمراً شبيه بالمثل إن الأجزاء الخارجية المستعمدة والتي لا تشكل جانباً من السطح المنطقي للوحدة المضمورية هي ما يتم إدراجها على نحو لا يمكن تجنبه باعتباره جوهرياً ومكوناً للأجزاء الداخلية لهذه الوحدة.

أما المسألة الأساسية الثانية التي تثار منذ القول بأن العمل الذي هو كل عضوي فلا

تتعلق - هذه المسألة - بتميز العمل الذي كما يوجد خارجه، ولكنها تتعلق بدلاً من ذلك، بالتمييز الخاص داخل العمل الذي ذاته، فكى تشكل العمل الذي باعتباره وحدة عضوية مكونة من أجزاء، نحن نحتاج إلى أن نميز بنية متمسكة أو نظاماً متمسكاً (على نحو ثابت بدرجة ما من حيث المبدأ أو للترتيب أو الترتيب خاصاً بأجزاء هذا العمل في ضوء الكل الذي يحتويها، وهكذا فإننا نتحدث هنا على نحو سطحي عما هو مركزي في مقابل ما هو طرفي (أو هامشي) بالنسبة للعمل الذي، وغالباً ما قامت لهاميات التحليلية بالتمييز بين "الأساس الراسخ" للخصائص الجوهري، للعمل الذي وبين أشياء التلاخل أو التلاخل التناقضة Penumbra للمعقدة به والتي تنتمي إليها الخصائص غير الجوهري له (هاريسون، ص ١٢٥)، أو بين ما سماه جوممان الخصائص المتكونة والخصائص الطارية في العمل الذي (إفانت لائن، ١١٥-١٢٠، ٢٠٩-٢١٠).

إننا كنا على لغة باسطلاحات للكفاءة الأدبية المتعارف عليها والتي من خلالها نتغافل عن بعض الخصائص في النص باعتبارها خصائص إصناقية، غير جوهري، اعتباراً على راحة للمصادفة، وذلك من أجل أن تقوم بالتركيز على العناصر لفكرة فعلاً للنص، فالكلمات غير ذات الدلالة بطريقة واضحة، وعلامات الترقيم، والشكل واللون كبصير للنص والمعاني الهندسية أو الاستخدمات البنيوية للكلمات في النص والتدابير البنيوية التي قد تثيرها للكلمات في سياقات أخرى لكنها غير ذات صلة على نحو واضح بالنص الأدبي. كل هذه الخصائص البنيوية غالباً ما تم إيمانها باعتبارها خارج الهدف وباعتبارها أيضاً معوقة - إذا ما تم للتركيز عليها - للمعنى الحقيقي والوحدة الحقيقية للعمل الذي.

لكن التفكيرين يطرحون هنا سوألا يقول إنه إذا كانت هذه الجوانب غير المناسبة تنتمي على نحو ما للنص وكمالاته، فما المبرر الموجود إذن كي ننسها بأنها غير مناسبة أو غير جوهرية في مواجهة - أو مقابل - جوهر متعاضد بدرجة ما وبخاص بالنص؟

وذلك لأنه في صنوه المبدأ للمنطق للزعة العضوية، لا يمكن تمييز الخصائص أو المعاني الجوهرية على أنها جوهرية إلا بالنسبة لما يزعم أنه خصائص غير مناسبة وغير جوهرية محيطة بها. وبالتالي فإنه إذا تم التكلف عن غير الجوهري بحيث أصبح جوهريا، فإن ذلك سيمثل على تعريض البنية المميزة للأجزاء والمعاني التي تسهم من خلالها هذه الأجزاء في تكوين الممثل ككل باعتبارها وحدة عضوية. إن ذلك قد يوحي، إضافة إلى ما سبق، بأن غير الجوهري (باعتباره جوهريا) يستحق منا أن نوجه له انتباهنا ككفاد وكمتدوئين؛ لكن مثل هذا الاندباء قد يندح مغللا أو موقفا لخبرة الميكولوجية الخاصة بوحدة العمل اللغوي.

إن الوحدة العضوية، هي هكذا غير ملبزة وغير مترابطة سواء على المستوى الموضوعي أو على المستوى الذاتي.

نعمكن مسئلة هذه الجذالات (أو المناقشات) على نحو بارز فيما قدمه دويدا حول منطق الهامشية أو العناصر المكملة وأيضا في تلك المناقشات للتفكيرية لتأويلية التي تقوم بالتركيز على ما يسمى «بالجوانب غير المناسبة» في النص، وتظهر هذه المناقشات والصحج على نحو أكثر وضوحاً لدى كالي، بحيث يعتمد التأويل بشكل عام على التحويزات بين المركزي والطرفي، الجوهري وغير الجوهري، فكي تأسر معناه أن تكشف ما هو مركزي بالنسبة للنص أو بالنسبة لمجموعة من النصوص. ولكن حيث إن الهامشية (أو الطرفية) ليست شيئا معلى

(أو موضوعيا) هكذا على نحو لتأويلية (خاص بالجود)، بل هو محصلة لعملية التأويل التأويلية (أي عملية التأويل التي تعدد المركز وتحدد الإطاري)، إذا كان الأمر كذلك؟ فإن ما تم استنباده إلى الأطراف (أو الهوامش) أو وضع جانبها بفعل التأويلات السابقة، قد يكون مهماً للأسباب السابقة نفسها التي ذكرناه.

«ومع ذلك فإن حقيقة أنه يمكننا عكس لتراتب الخصائص بالأشياء كي ندين أن... الهامشي (أو الطرفي) هو في حقيقة الأمر مركزي، لم نؤد. هذه الحقيقة - إلى تحديد مركز جديد... ولكن إلى هذه التمييزات بين الجوهري وغير الجوهري، الدخلى والخارجي، فإن يمكن أن يكون المركز إذا تحول الهامشي إلى مركزي؟ (حول التفكير، ص: ١٤).

إضافة إلى ما سبق، فإن كل بناء على ما اقترحه دي مان من ضرورة عكس أو قلب «روح التفكير» التقليدية إلى «قراءة لم تد خاضعة لظلية ما خاصة بالمعنى المتحكم في النص، (رود ذلك في كتاب دي مان المسمى: تصدير، الصفحات من ١٠٠ x ١).

بناء على ما سبق أدان كلر ميلا إلى «استخدام الأفكار العامة الفاصدة بالوحدة العضوية وتماسك الموضوع الرئيسي للنص من أجل أن نستبعد الاحتمالات الأخرى الممكنة، للمعنى والتي قد تمثل مشكلة بالنسبة للتأويل المتناسك للنص» وذلك لأنها قد تعطل للتركيز أو الاستمرارية، للخاصة بمثل هذه الترامة المتعاسكة (حول التفكير، ص: ٢٤٦).

هذا التحريك الإضافي للمناقشة هو أمر مهم، وذلك لأن المناقشات عن الوحدة العضوية قد يسلطن بالنقطة الثالثة بأن ما هو طرفي أو غير جوهري هو أمر جوهري مطلقا في تحديد الإطار، لكنهم يستمررون

بعد ذلك في الجدل فائتين إنه لا ينبغي لنا أن نخاطب بين مثل هذه الجوهري (الطرفية) وبين المركزية الجمالية، أو تلك التي تكون جذيرة بجذب انتباهنا الجمالي.

كرد على ما سبق ذكره، قد يشير كلر أولا إلى أن معيارنا الخاص الذي نقيدها ونحكم من خلاله على بعض مكونات النص فنقول عليها إنها جوهري أو مناسبة للتأويل الجمالي هو - أي هذا المعيار - المسك الذي نستخدمه لتحديد مدى مناسبة هذه المكونات أو مدى إسهامها في الوحدة المتكاملة للنص. لكن هذا الأمر نفسه هو بالضبط ما قد يوجب بعض التفكير والتساؤلات... كما قد يؤكد، كل حول مدى ما يمكن عليه النص من وحدة. فمن لا يمكننا أن نلجأ إلى الوحدة العضوية المشكوك فيها (أو غير المتفق) على عناصرها الخاصة بالنص من أجل إثبات وجود هذه الوحدة. وليس من حقا على نحو خاص أن نعلم ببديهية ميتافيزيقية نابعة من الزعة العضوية التي تحول كل ما هو مجرد إلى مادي وتعتبر الأعمال الأدبية وحدات عضوية ويفصل بعض الخصائص أو المراكز الأنطولوجية (أو بالوجود عامة)، ويصرف النظر عن النشاطات الدوائية المختلفة للمؤلفين والقائمين بالتأويل.

إن نقد دي مان لتلك الزعة الخاصة بالتدديد والهدد والتي تقوم بالتحديد المادي للمحدد لاستقلالية العمل الأدبي ولشكاه العضوي هو - هذا النقد - من الأمور التي تحتاج إلى التصحيح هنا. إن الوحدة المتفرسة للنص ما (مقلها مثل المعنى الخاص بهذا النص) هي في أفضل حالاتها بنية تأويلية تم تكوينها هرمونيوتيقا (اعتمادا على علوم تأويل النصوص) وميافيقا، وهي ليست معطاة على نحو جوهري راسخ ثابت لا يتغير.

الوحدة العضوية التحليل والتفكير

بذره وجود هذه الوحدة للراسخة، ويتبقى دوراء كما اعتقد هذا المبرر المعلى لوجود وحدة ما مفترضة فى العمل وباعتبارها استرديجية للقرارة ومحاكاً تأويلها يهتم بما هو مناسب ومركضى. إن الوحدة للتماسكة الخصبة وكذلك الإشباع الذى تقدمه هما ما تبحث عنه أساساً خلال قرارتنا للتصوير الأديبة. قد يرفض كل من هذا للهدف فورا باعتبار، ويمكن نزعة لثوية (خاصة بمذهب السفعة أو اللذة) شكلية ضيقة، وباعتباره يحول الأعمال الأدبية على نمو زائف إلى عالم من التعب والعملة، عالم خالى من اللجدة والحرارة المعرفية وما يخلق المجال أمام القرارات المتوقعة له.

قام كلر بالمشاركة مع نوريس، وكرد فعل مضاد للزعة اللاذنية الظاهرة والتي مارسها التفكيريون القلتسي أمثال بارت وهارلمان وويلزما من خلاها إلى تفسيرات بالغة الدراية إلى حد قد يبعث على الضحك أو للسخرية. فاما بحثاى ذلك للهدف التأويلي المتشدد فى إثراء للشرح أو التفسيرات، و«راض جعل الدراء الجمالى هدفاً (حول التفكير، ص ٢٢١ - ٤٠) وسما بدلا من ذلك بأن التفكيرات «التربية على نمو قابل للترويض، وأيضاً المعرفة والشاعر اللدالة على الاقتدار أو التمكن والتي تمسحها لنا القرارات غير المتمركزة Decentring Readings هي الهدف التميز المهيمن للفتد (التحول للتفكيكى، ص ٧).

لكن، إذا كانت للخدمة الخاصة بالدراء الجمالى تقدم لنا مبررها للخاص المباشر فإن إتمام نوريس وكلر للخاص لها يصبح مفتقداً لقوة الظاهرة على نحو مماثل أيضاً.

إن اتجاه نوريس وكلر هذا لا يمكن فقط نمصاً تطورياً مماثلاً لبعض الأخلاق البروتستانتية والتي تجعل البعض يصاب بانطرابات فى التوهم عند تزريق بعض الأوتقريات اللغوية السائرة أو الباعث على الراحة (بعض للتصوير المقدسة ملا م).

لكه. هذا الاتجاه لدى نوريس وكلر- يمكن أيضاً لتدرانا بوجود ثنائية زائلة بين القرارة للخدمة والقرارة للمعرفة.

إن الحاجة الإنسانية القوية لإدراك ومعالجة الوجدات للشعبه فى ذلك التدرج المتدفق غير المنتظم من الخبرة هو ما يستلزم لاعتامنا بالغن؛ ولا تقدم الأعمال الفنية مثل هذه المبررات من قلقها أو فى قلقها فقط، لكنها، هذه الأعمال - يمكن أن تفرقنا أيضاً إلى خبرة متكاملة أكثر لشبابنا فى العالم الذى نعيش فيه.

إن كلر قد يحاول أن يبدى مثل هذا التحيز المفترض الأساسى للخاص بالوحدة على اعتبار أنه مجرد اصطلاح، أو «عرفه ثقافى خاص بالكفاءة الأدبية ومن ثم فهو اصطلاح عشوائى أو متعسف ويمكن الاستغناء عنه. لكن مثل هذه الحركة تفترض على نمو زائف أن كل اصطلاحات الثقافية هي فى حقيققتها اصطلاحات سطحية تصفية، وهو لقرائن يرقم على أساس القول غير الحاسم لفقه للتميزات بين الطبقيى والاصطلاحى (أو للتميزات عليه). وكما أظهرت فى موضوع آخر، فإنه ليست هناك خطوط واضحة يمكن رسمها للتمييز أو الفصل بين ما تقدمه الطبيعة (أو الطبقيى)

وما تقدمه الثقافة (أو الاصطلاحى) داخل نطاق الممارسات والإتسمات الإنسانية حيث يتسم كثير مما نزع أنه أعراف أو اصطلاحات بكونه راسخاً بداخلنا إلى حد صيق بحيث نقرم بالحدية والعمل على نحو طبيعى من خلاها كما لو كان جزءاً أساسياً من التفكير الراسخ للصيق للخاص بشكل حياتنا وكذلك لإساسنا للخاص بذلك.

إن الضغط دون هذه الأعزاف أو الاصطلاحات الثقافية - إذا كان ذلك ممكناً حقاً - سيكون نشاطاً ضئيلاً ومحدداً كما أنه

سيجعلنا نشعر بالاعتذار عما يكون أهم لشكل التفكير والنشاط والخبرة الخاصة بذلكنا.

وفيما يتعلق بتعصبنا للجمالى المتعارف عليه فى اتجاه الوحدة، كان، كل أمينا بدرجة كافية بحيث أعلن أنه «من المحتمل أن تكشف للكتابات للتقنية التى تمنح لحقافنا التقنى والتكوير بالغاير أو الاختلاف) وفى ظل للفهم التأويلي، عن اتكنا على الأفكار العامة الخاصة بالوحدة العنصرية والتي ليس من السهل إبطال مفعولها (حول التفكير، ص ٢٠٠) هذا هو حقا ما قد تمت بإظهاره مستخدماً فى إحتفاء دريدا وكلر بفلسفة التخابير الخاصة بالاختلاف. هناك تدرج جمالى إضافي للوحدة للتأويلية المفترضة لعمل ما، وهو تدرج بعيد من أن يكون ممسا بصيق الألق. ويتمثل هذا التبرير فى تلك الفكرة التى ترجع إلى هاينجرس وجادامير Gadamer والثائلة بأن للفهم التأويلي إنما يعتمد على تحقيق للفهم الأولى القائم على أساس للتصور للصيق للامتثال وإقتراض من ما يسهم فى تكوين وحدة المعنى هو ما يمكن فقط فهمه وإيضاحه (جادامير، ٢٢١). فمن لتوقع لكنا من نص ما أو من منطوق ما - نكون فى مراجعته - أن يمرض علينا بكلا محاسننا، بدرجة ما وذلك عندما يحدث هذا للنص أو يصنع وعندما يلهم أيضاً.

وهكذا، فإن ما يدر غير متماسك، سواء بالنسبة لنا أو بالنسبة لملائته برهجات نظرتنا للخاصة بالطبيعة الدروعية التى يخلق بها هذا النص أو المنطوق، عندما لا يكون هذا للنص أو هذا المنطوق كذلك، نكون نحن فى حاجة إلى تأويله بحيث يمكن إدراك معنى موحد ما خاص به (٢٢١) ونحن نقرم عادة بذلك إما من خلال تأويل النص باعتباره نصاً أكثر تماسكاً (مع ذاته ومع معتقداتنا الخاصة) أو باعتباره نصاً غير متماسك

ونقوم بتأويل صدم التعاضد فيه من خلال مبررات تفسيرية متمسكة (كالمواقف الزماني المكاني المختلف للموقف، أو السيلاب السيكولوجي الخاص بهذا الموقف... الخ)، أي داخل كفة متمسكة أكبر للمضى.

وعلى هي مان بل وسبب نقد الوحدة المعنوية باعتبارها وحدة طبيعية، ووحدة معنوية يعاد تشكيلها على نحو مادي، يظل - هي مان - معترفا بالواقع التأويلي للوحدة المعنوية؛ بذلك القصد نحو الكالية والخاص بالصلة التفسيرية، وهو القصد الذي لا يمكن إنكاره، وأيضاً بذلك - المعنوية الضمنية للمبادئ الكلية باعتبارها أيضاً موجهة للمصلحة النقدية (الشكل والقصد من ٣١ - ٣٢) -.

لقد انهم ديفدا، على كل حال، هذا المبدأ الخاص بالكالية التأويلية، وكذلك التمثل باصداق لفهم بدرجة ما على فكرة ما محقة بالوحدة من خلال قوله إن ذلك يتسم بالمرارسة، والتضيق السام بالبنية البديهية للمعاني، والمقدر الذي ترغب فيزيقا من خالته وتعلم والتسجيل أن يكون لها ردها الخاصة، ومذاق أسطوي، واستمرار حتى يبرهنهم على الأقل كريت فيزيقا على ثابت والترتبات على نحو ثابت أنه عندما تفكر وعندما تفكر فإنه لا بد لنا أن نفكر في أن تفكر من شيء واحد، قضية واحدة (تأويل التوفيق، من ٢٥٦ - ٢٥٧).

لقد تم التبرير من هذا الافتراض في ظل التفسير التحليلي من خلال الفكرة القائلة إن كل أشكال التفكير واللغة القابلة للتوضيح والفهم إنما تعتمد أساساً على مرجعية فردية، وإن أي شيء نستطيع أن نشير إليه (ومن ثم نتحدث عنه) ينبغي أن يكون متوافقاً ذاتياً، وكما عبر عن ذلك أحد الأقوال المأثورة ذات مرة حين قيل: «لا يوجد كيان بلا هوية».

No entity without identity
أي حد يعتبر هذا الافتراض الخاص حول الوحدة والهوية أمراً ضرورياً ومصادقاً، بل وحتى محتملاً؟

هل يوجد هويات يمكننا أن نشير إليها عملاً باعتبارها تميز كونها متعلقة عن الآخرين؟ وهل يمكننا على الأقل أن نفترض فقط أنها موجودة؟

لقد تم اقتيادنا على هذا النحو بحيث تكسنا على أصغابنا علانين إلى الوحدة المعنوية في طبيعتها - أو مستواها - الأساسية المادية للحدث، أي الوحدة المعنوية كمبدأ منطقي، وكمعاني، وكفلسفة للفة، وهو مبدأ ربما كان هو ما يفصل على نحو حاد بين التحليل والتفكير، لكنه أيضاً يقوم بالجمع بينهما في صراع موجهة طويل لا يمكن تجنبه.

- ٤ -

ينبغي أن نتذكر أن نقد مور للتحليلي للوحدة المعنوية قد بدأ أولاً؛ بسبب ما أعبره خطأ في التعامل مع الخصائص الجاتية المباشرة باعتبارها تنتمي على نحو مناسب فقط لكل من أجل تحديد الخصائص المميزة لجزء معين أو جانب معين من هذا الكل، والثاني؛ لأن هناك تناقضاً ذاتياً في التمسك بأن الجزء كجزء متميز منطقياً عن الكل (ومن الأجزاء الأخرى في هذا الكل) وهو أيضاً في الوقت نفسه رغم ذلك - يشمل على هذه الأجزاء كلها باعتبارها شغل جانباً من طبيعته الخاصة. ويعتمد كفاءة هذين التفسيرين كما هو واضح على الافتراض بأننا نستطيع أن نتحدث بشكل واقعي عن الجزء وعن طبيعته الداخلية. وإضافة إلى ذلك، فإن هذه النقطة الخاصة بهذا الافتراض هي ما يطرح لنصار فكرة الوحدة المعنوية الأساسية (الجذرية) حججهم في مواجهتها وتؤكد هذه

المحج أن كل شيء (ومن ثم أي جزء) يفقر لأي خصائص أسوية خاصة به، لكنه - هذا الشيء - إنما يكن هذه الخصائص فقط خلال علاقاته مع، واختلافاته عن، كل شيء آخر، وهي علاقات (كما قد يبرهننا توتشه وهوجل على استنتاج ذلك) ليست ثابتة على نحو واضح، لكنها تكون محصلة للتأويل (محتمل للتأويل).

إن أي تحديد للجزء إنما يعتمد على الأجزاء الأخرى التي يفسرها هذا الجزء باعتبارها ترتبط به أو تمايز عنه ولا توجد أجزاء (أو جوانب)، مطلقاً لا توجد حقائق، دون تأويل.

لكن إذا لم يكن هناك هوية بمعزل عن التأويل، فإذن يمكننا أن نستبعد الاتهام القائل بأن هوية الجزء هي أمر مؤثر على نحو سري للوصف، أو متناقض ذاتياً. إن الأجزاء تصبح أجزاء مخطئة بمساحة من خلال التأويلات المختلفة لها في ضوء العلاقات المختلفة. لقد فقدت حجة مور، تلك المحم للثال تصلها للماد.

قد يستجيب للممثل (أي ذو النزعة التحليلية) لهذا التفسير للتأويلي الإختلافي الخاص بالهوية بطريقتين مرتبطتين؛ فهو يستطيع مثلاً أن يجادل قائلاً إن الفكرة الكلية للعامة الخاصة بالاختلافات والعلاقات الداخلية تلتزم ضمناً وجود كيانات مختلفة أو مرتبطة، وأنه أيضاً - يصعب علينا أن نتحدث عن كيان بلا هوية.

فالاختلافات تعتمد - تصورياً - على الهوية، وبالتقدم نفسه فإن فكرة الهوية تفترض سبقاً أيضاً فكرة الاختلاف.

ويبدو أن هذه الخاصية المتعلقة بعدم قابلية هاتين الفكرتين للفصل بينهما هي ما شكلت وجهة نظر وايم جيمس البرلمانية وإلى طرحها حين قام بوضع مفهوم

الوحدة المعنوية التحليل والتفكير

بالتعاليق أو الاختلافات باعتباره واحدا من أكثر ملامحهم للنظم أعمية (البراجماتية، ص ٧٦).

لكن التفكير (أو البراهماتى حتى) يمكن أن يرد على هذه الفجة على نحو مضمح من خلال قوله بأن مثل هذه الفجة لا توصف بالضرورة إلى اكتشاف عناصر واسعة متعلقة مع ذاتها، وذلك لأن الهوية الخاصة للكافية للاختلاف هي حرية مقدمة أو مطلقة في فكرة «الهوية وفقا لتأويل الخاص».

على الشككة نفسها يمكننا أن نقول إن الفجة التحليلية القابلة بأننا نحتاج إلى عناصر خاصة نوعية لتعمل كمبرمجيات نوعية وأنه بدون هذه العناصر الخاصة لا نستطيع أن نفكر أن نتحدث عن أي شيء، مثل هذه الفجة يمكن أن تكون صائبة من خلال الفكرة القابلة بأن مثل هذه المبرمجيات التي ينبغي على أساسها تفكيرنا وبكلامنا - يمكن أن تكون فردية - بيساطة - ولذا لبعض التأويلات فقط. قد يارس لتفكير التحليلي صاعدا أكثر بعد ذلك من خلال طرح أسئلة أكثر نوعية متعلقة بالمصطلحات القابلة (أو الخاصة بالاختلاف) أو ما أسماه لوكشيه الكلمات الدينامية، تلك التي يظن إليها على أنها تدخل في تأويلات العلاقات المفردة لكل الموضوعات، ما هي هذه العناصر لتأويلية؟

إذا كانت هذه العناصر هي ذرات أساسية، فإن بعض الأشياء التي تدخل في التفكيرين التأويلي للموضوعات لا تكون هي نفسها قد تم تكوينها على النحو نفسه الذي تم تكوين الموضوعات الكبرى من خلالها.

أما إذا كانت هذه العناصر الأساسية - بدلا من ذلك - هي نفسها محصلة للتفسير وظلت هي نفسها عناصر تفكر أساسية في الوقت نفسه وذلك من خلال علاقتها الخاصة، فإنه ينبغي لنا طرق التماثل نفسه بشأنها.

عندما نستخدم هذه الاستراتيجية التحليلية (وهي الاستراتيجية للمبرهنة في مذهب الفرية التحليلية) على نحو مكرر، فإنه إما أن ينكمس بنا الأمر إلى الوصول إلى عناصر فردية ذات طبيعة معينة، أو يستمر بنا هذا الأسر - بدلا من ذلك - على نحو لا ينتهي، في كعوس لا نهائية، أو دائرة من التأويلات وحيد لا يوجد شيء إلا تأويلات من أجل التأويل أو تأويلات في حاجة إلى تأويل، وهذه القضية ليست مجرد قضية - بيساطة - تتعلق بالتمثل الخارجي الذي يطرح أو يوجد دليل للتفحص التي شكله (رأى) قضية اعتققت بها بعض البراهماتيين أمثال جوهان وودز (١) - إن ما نولجحه هنا هي أن فكرة لانس ذاتها إنما تتلاشى وتتبدل على هيئة تأويلات متحدة بدون أن تكون هناك إمكانية لوجود نص مستقل يصحح من التأويل، أو أن يكون هناك موضوع يمكن أن تكون هذه التأويلات موزعة له.

قد يسهل فريدا من مثل هذه التناقض المعرفية، لكنه قد يشجب علينا الفجة العادية التحليلية بسبب ازواجها الاختزالي الذي ينحصر نحو العناصر، وكذلك بسبب ذاتيتها المضمرة للتلق والتكرسها الذي لا ينتهي إلى الخلف وسدين فريدا هذه الفجة باعتبارها صريحا من أعراض النموذج الخاص بالبراهماتيزم الأنطولوجية التي أصبحت بالافتقار يمثل هذا التفكير منذ وقت طويل. حذر فريدا في رده على «سيرل» معارضا المضمرة التحليلي الخاص «بالازجوع الاستراتيجي» وبشكل مثالي، إلى أصل أو شيء مسبق يتم النظر إليه على أنه بسيط، سليم، سوى، نقي، مطلق - متطابق ذاتيا وليس باعتبارها واحدا من بين عدد من الإياديات الميتافيزيقية الأخرى. إنه مجرد الضرورية الميتافيزيقية الأكثر استمرارية، والأكثر صفا والأكثر كفاءة عند الاستخدام (limited) (Inc abc, 236) إن الجذور الأنطولوجية

التقليدية للتحليل هي من الأمور القارمحة، أما الأبعد من الموضح، فهو ما إذا كانت التفكيرية في نفسها للتحليل، بل هي ذاتها والقمة في شرك الميتافيزيقا التي حاولت جاهدة أن تحلها.

ولذلك لأن الفكرة العامة للوحدة المعنوية والتي تلقى وراء النقد التفكيرية وبجر أنها تمكن إياديات ميتافيزيقية فعالة ومتغيرة لكنها ذات طبيعة خاصة.

الفكرة التفكيرية القابلة بأن كل شيء هو محصلة لعلاقاته المشتركة مع اختلافاته من الأشياء الأخرى، وأنه بين هذه شروط مستقلة ذات جواهر مبرهنة أو سلبية، مستند - هذه الفكرة - في أعمالها إلى الفكرة القابلة بأن كل هذه الشروط الخاصة بالصلابات المشتركة للاختلافات هي في حقيقة الأمر شروط متصلة ببعضها البعض على نحو عديد لا يمكن تمييزه.

وهذه الفكرة الخاصة بالعالم باعتبارها كلا صغريا أو نظاما من الشروط، واستخدام هذه الفكرة لتفويض القول بوجود عناصر مستقلة مما من الأمور المعاصرة على نحو واضح في كتابات هيجل وليفهت، وهي الكتابات التي يمكن التكاد وعلى نحو بعيد وغير مباشر فقط ألا تعبرها معقدة لأذهاب ميتافيزيقية.

ولنتذكر ما ورد لدى هيجل من أن كل شيء موجود إما بوجوده في علاقة ارتباط، وهذه العلاقة الارتباطية هي الطبيعة الحقيقية لكل وجود، وهذه الطريقة لا تكون للشيء الموجود وجود بذاته خاص به ولكن وجوده يكون موجودا في شيء آخر غير، (السطح ليهوبل ١٩٦).

وأخيرا لتذكرك لوكشيه الذي ربما كان أقرب إلى فريدا حين قال لدى العالم الفطري، يحمك كل شيء ويتربط في وجوده على كل شيء آخر - لا شيء يبدي سبون لكلمات الدينامية، هي علاقتها المتوترة بكل الكلمات

الدينامية الأخرى، إن جوهرها يكمن في علاقاتها بالكمات الأخرى... كل ذرة تؤثر على الكيان الموجود كله (إرادة القوة، ٥٨٤، ٦٣٤).

هذه النظرة الخاصة للعالم والتي تعتبره كلاً مكوناً من عناصر داخلية في علاقات مشتركة ومتداخلة على نحو عضوي، وتعتبره أيضاً عالماً تكون الموضوعات الفردية وأصحة الاستقلال فيه هي تكوينات (أو مفاهيم) تنسرية لمل هذه العلاقات الداخلية المنتظمة.. أليست هذه وجهة ميتافيزيقية من الغطر؟ وماذا ينبغي علينا أن نقبل هذه الوجهة من النظر على أنها تمثل رؤية مساندة؟ لقد أدان فريدا نفسه مؤخراً فكرة «كلية المبرجولات» واعتبرها - فكرته ميتافيزيقية - شديدة الخطورة وهو خطر كان يورد أن نخلص نواتجه منه (روما كان عليه - إذ لم يكن يعرف ذلك - أن يخلص نفسه هو أيضاً منها، (تأويل التوقيعات، ٢٥٨ - ٢٦١).

إن إحدى الطرق الممكنة لتحقيق مثل هذا الهروب هي ألا تعتبر الكوزمولوجية (أو التكوينية) الضمنية لدى نيتشه وجهة من النظر قائمة على أساس ميتافيزيقي راسخ ولكن أن نعتبرها ببساطة مظهر آخر لتأويل العالم - أو إذا استخدمنا مصطلحات جودمان للتعبير والبراجماتية - صورة - عالم، آخر هو «عالم» ما قد تم تكوينه.

نكمن المشكلة إذن في أن الوضع الخاص ببعض المنظرين إما يتعلق في أنهم يسيئون الوحدة الضمنية من قوتها أي يمحضون بعد ذلك ومن خلال هذه القوة ذاتها وجهة النظر «الوضعية» أو الذرية والتي تنظر للعالم على أنه يشتمل على بعض الأشياء الراقصة والمستقلة منطقياً وذات الطابع الإيجابي الخاصة بها (والتي هي ليست بالضرورة جواهر خالدة).

لماذا ينبغي علينا إذن أن نفضل أن أول نخلص مزايا تلك الوجهة من النظر التي ترفض الاتجاه الذري والوضعي وتؤكد على رؤية للعالم ذات خصائص عضوية، تفانائية، كلية؟ أليست هذه مجرد رؤية أخرى للعالم؟ ما الذي تملكه هذه النظرة أو هذه الرؤية كي تقمعه؟ إنها لا تقدم بالتأكيد لا رؤية متجانسة للروح ولا رؤية يمكن لمراقنا الخاصة في الكلام والتفكير وللشامل وفي الطرائق القائمة على أساس راسخ من مركزية للجورس، أو مركزية العقل للكي (٦) Logocentre. ويوافق فريدمان لهذه الوجهة من النظر على هذا الرأي فيهم على نحو صريح بل وتكتم مواقفهم بروح ما من مساندة أيضاً. هل هناك إذن ما يمكن أن تقدمه هذه النظرة التحفكية للعالم على المستويات الجمالية أكثر مما تقدمه على المستويات البراجماتية؟ ليس هناك خطأ ما كما ينبغي لنا أن نؤكد ما تتضمنه محاولة تقدير وجهات النظر الأنطولوجية (الخاصة بطبيعة الوجود) من الناحية الجمالية وروما لا يكون هناك في النهاية شيء ما يفصل ما بين المبرر الجمالي والمبرر البراجماتي الخاص بهذه الوجهات من النظر، فالشيء المؤكد أن وجهة النظر الخاصة لقسمات On-ological minimalism (أنطولوجيا الحد الأدنى) لدى كوين Quine كانت مرتبطة وعلى نحو متزامن بالبراجماتية ويتخوق لوحات المناظر الطبيعية الخاصة بالصمر.

رغم أننا رأينا للتحفكية مشغولة على نحو أساسي بتقويض حالة الأرض الجمالية الخاصة بتلك الوحدات الكلية المزعومة الموجودة في الأعمال الفنية، رغم ذلك، فإن وجهة النظر الأنطولوجية (الخاصة بطبيعة الوجود) التي تضمنتها الفكرة العامة عن الوحدة الضمنية والتي قدمتها التحفكية مثلاً في مفهوم الاختلاف، يبدو أنها - هذه الوجهة من النظر - تقدم نوعاً آخر من الرضا

الجمالي؛ إذ بما جالياً ميتافيزيقياً على نحو خاص ذلك لأن التحفكية تعرض لنا أجراماً للفوضى الخاصة بالعالم والتي يصعب كثيراً سبر أغوارها على أنها مثل كلاً عضوي (أو على الأقل هي قابلة للتكوين على هذا النحو)، وأن هذا لكل العضوي المتكون من عناصر مترابطة جوهرية ليس له حياة أو معنى بمعزل عن هذه الروابط الداخلية، وأنه هذا لكل العضوي - يمكن تنظيره وتشكيله والتعامل معه بأشكال مختلفة من خلال التأويل المتداخل معه.

لهذا يمكننا أن ننظر عبر تلك الشظايا المتناثرة والمتفككة الخاصة بالأرض الغراب في عالماً هذا، عالماً ما بعد الحداثة ونعتبرها جميعاً تلك الشظايا محصلة شاحسة هائلة واحدة ووحدة من الموضوعات المترابطة جوهرياً فيما بينها.

ومعاً على ذلك، فإنه بعيداً عن ذلك المزاء أو السوى التي تبعت على الرضا والتي تؤكد على نحو متكرر على الوحدة الشاملة للعناصر المترابطة، بعيداً عن ذلك هناك تلك البشارة المزعومة التي تقول بأن أي حقيقة أو أي موضوع قد يسبب اضطراباً في هذا العالم من الممكن تغيير شكله على نحو مجيد أو إعادة تشكيله في خلال إعادة التأويل لتلك العناصر الفارقة وداخل تكوينات تفسيرية أكثر إحداً للرضا أو السرور.

من الممكن أن تشير مثل هذه الوحدة بعيداً من المفكرين (خاصة التحليلي والبراجماتي منهم وكذلك الإنسان العادي)، وذلك لأنها تبدو بعيدة وميتافيزيقية بدرجة كبيرة يصعب عندما أن تحدث أية راحة حقيقية. إنها توجب بدايةً للبدل غير السرح لفقدان الوحدة الكلية الراسخة الإيجابية والجوهريّة أو التقيدية، وهي تلك الوحدات التي تهمنا باعتبارها الموضوعات الفردية أو الأعمال الفنية الجميلة في عالماً العادي،

الوحدة العضوية التحليل والتفكيك

وهي أشياء تطالبنا الوحدة العضوية التفكيرية بأن نتشكك فيها ونهجرها. لكن، إذا كان إيماننا بمثل هذه الوحدات قد صاغ فعلاً، وإذا كنا كمفكرين هامشيين في الإنسانية - قد أصبحنا متحررين فعلاً من أوهام أيديولوجيا الحقائق بل ومن الحقائق نفسها، وحتى بالنسبة للأعمال الفنية التي تأمل من خلالها أن نغير الحقائق أو نهرب منها، إذا كان ذلك كذلك، فإن ما يقدمه مبدأ الوحدة العضوية هنا هو نوع من «عزاء التوحيد»، وليس التوحيد ذاته وذلك لأنه لا يقول فقط بأن كل الأنواء مترابطة جوهرياً مع بعضها البعض، بل يقول أيضاً إن كل الحقائق يمكن تفكيكها إلى تأريخات. رأى الخاص وهو أن البراجماتية التي هي الوسط الأفضل والبدل المناسب لإناسة علاقة ما بين التحليل والتفكير، يمكنها أن ترى الأشياء باعتبارها بمعنى ما تفسيرات (أو أنها كانت تفسيرات في زمن ما)، راسخة على نحو معقد في تفكيرنا الفطري بحيث يصبح لها وضع الحقيقة أو الواقع العقلي.

على كل حال، فإن البراجماتية متمركة بعنف من ذلك الرأي القائل بعدم وجود حقائق راسخة أساسية إلى ذلك الاستنتاج الإجمالي الهرمنوطيقي والتأويلي القائل بأن كل أشكال الفهم هي تأويل (أو نوع من سوء التأويل)، أو إلى القول بأنه من خلال اللعب الحر والسائل (أو المرن) بالخبرة للقبالة للإيضاح والفهم لا يكون هناك أشياء معينة يمكن تمييزها، ولا تكون هناك لأسبقية ولا ترتيبية. إن القول بمثل تلك الآراء السابقة مسجعاً نفعاً عن القيام بتلك المميزات المتكررة ذات القيمة الكبيرة (والقيمة هنا نظيفية أو برجماتية وليست أنطولوجية) بين الفهم والتأويل، بين ما نفهمه دون حاجة إلى توضيحات تالية وبين ما نحتاج لتأويله لأنفسنا حتى نستطيع أن نتعامل معه على

نحو مقتع أو مرض، وذلك لأن الواقع بالنسبة للبراجماتية هو ما كان له «وجوده المزمع» على تفكيرنا، على المدى الطويل (جيمس المقالات الكاملة، ١٨). كذلك فإن الحقيقة هي تقريباً أي شيء يمكن أن يثبت ذاته على أنه صالح على طريق الاعتقاد وأنه «نافع على طريقنا للخاص بالتفكير، وعلى المدى الطويل بشكل كلي» (جيمس، البراجماتية، ٣٦، ٩٨).

في ضوء كل ما سبق يمكننا على نحو شبه يقيني أن نعتبر البراجماتية أكثر قرباً مقارنة بالتفكيرية من الرؤية الخاصة التي يبدئها الفهم الشائع للعالم، وموضوعاته الخاصة وأشباهه المستقاة التي لها طابع مميزة خاصة بها.

لكن البراجماتية قد تكون غير راغبة في التحرك من هذه الطريقة في الرؤية والاستخدام للعالم إلى استدلال ميتافيزيقي جوهري يتطرق بما يمكن أن يوجد هناك خلف كل هذه الأشياء - إنها - أي البراجماتية - ستعرب في ترك تلك القضية الأنطولوجية باعتبارها قضية مفتوحة، وربما وجدت البرجماتية أنه من الأفضل والأبسط أيضاً ترك مثل هذه القضية باعتبارها قضية غير مجدية أو ليست قضية على الإطلاق.

لأنك أن دويدا سيئني عن نفسه للهمة القائلة بأن للسعة الخاصة التي قدمها من الوحدة العضوية والتي سماها «الاخلاق» هي نسخة واقعة في أسر ميتافيزيقا الكليات، ولم يبق هو ذاته بشجب فكرة الكلية؟ لكن من الصعب علينا أن نرى كيف يمكن أن نحمل معنى لذلك الإنتاج الفارقي (القائم على الاختلاف) المنظم المعنى دون أن نفترض مسبقاً - على الأقل على نحو مؤقت (وربما على نحو دائم) - وجود كل ما يكون من حدود معينة مترابطة. لقد أكد «دويدا» نفسه

باستمرار أن اللغة تستبعد الكلية المميزة لمجالها المتميز باعتباره مجالاً من الاستبدالات غير المحددة يوجد عند نهاية لمطاف الخاص بطلافة من العناصر المحددة، (البديية، والعلاقة، واللعب، ص ١٦٠) وعلاوة على ذلك، فإنه حتى لو اقتننا بالسؤال فيما يتعلق بالكلية الموجودة في التفكيرية؟ فإن الافتراض المبني لديها والقائل بأن العناصر أو الموضوعات في عالمنا للفوضى هي عناصر وموضوعات مترابطة ومعالجة للتكوين إيمانها بعضاً على أنحاء مختلفة (أي ما كانت الأشكال غير الكلية فعلاً أو التي يمكن ألا تكون كلية وخاصة بهذه العلاقات)، هذا الافتراض السابق نفسه يبدو أنه نفسه يسهم في تكوين منظور ميتافيزيقي مفترض سلفاً حول الوحدة الكونية وحول تماسكها. إن كل ما نحتاجه لتكسر نسج العكسوت الخاص به - الاختلاف، - هو هيئة واحدة مستقلة، شرطاً أو حالة إيجابية واحدة لها خصائصها الأصلية الداخلية المميزة، وليس عالماً قد أطلق على نحو كلي من خلال مثل هذه الهويات عندما تكون إزاء هذه المواجهة بين الفلسفة الحالية وبين التفكيرية على المستوى الأنطولوجي الأعظم، فإننا نكون إزاء إظهار ما: بين وجهات نظر بتراندرايسل فييتجنشتاين (المبكرة خاصة) الذرية الخاصة بالوحدات الأساسية، المستقلة، الموحدة، المتطابقة ذاتياً (رغم أنها ربما تكون فعلاً غير قابلة للتحديد) والتي تشكل بنية الحقائق من خلال علاقاتها الخارجية، من ناحية، ومن ناحية أخرى هناك في مقابل تلك الصورة التفكيرية الخاصة التي تشمل صنف ما تتعلم عليه على هوبل ونيتشس حيث لا توجد هناك في هذه الصورة مثل هذه الهويات أو الوحدات المنفصلة لأشياء إلا لأن ما يوجد هناك فقط

هو وحدة متممازة أصطم بأكبر من كل ما يوجد هناك فيها، وحدة تضم الكل، ولكن كل علاقاتها الداخلية المتممازة هي ما تشكل ما يعتبره التحليليون أشياء فردية.

إننا بما وراء الفسك البراجماتي في هذا المستوى الأسطوري (حيث لا يوجد شيء ملموس يمكن أن نطرح عليه) هو لأشياء، لا شيء مما سبق فلا يوجد هناك عالم من اللزات المستقلة ولا عالم أفرد من حالات المتكاملة بحدوثها أو حالاتها - الفكرة جوهرياً على نحو تراكمي وتبادلي - إن ما تراه البراجماتية (عند مستوى أسطوري آخر تراه مجدداً للراحة على نحو أعمق والبشرية لها) هو بدلاً من ذلك، هو ذلك الموجود الخاص لعالم ما مرصود على نحو غير مكتمل، عالم يظل إلى حد كبير هو «عالم الهم المشترك» الذي نجد فيه الأشياء مترابطة إلى حد ما - وغير مترابطة إلى حد ما (جيمس، البراجماتية، ص ٢٧).

وما الذي يمكن أن نعلمه للبراجماتي بالوحدة المضمرة، لقد قدم جيمس صياغة متلازمة لأغراض كثيرة، ويقترح إجابة ما يمثل هذه التلازمات، كما أنه يعمل على تسج بعض الموضوعات الرئيسية والمتكررة لدى أنصار التحليل وأنصار التحليل، حين قال «الفرس أنك قد سلمت بوجوه الفصل ما بين الأشياء، بوجود رغبة ما نحو الاستقلال، لعب حر ما بالأجزاء وبعضها بعضاً، بتحديد قبلي، وحرية ما، أي كانت صفاتها، فإن البراجماتية ستكون راضية بذلك إلى حد كبير، وسوف تسمح لك بأى قدر من الوحدة (أو التوحيد) الحقيقية، مهما كان كبيراً (ص ٧١).

الجدير بالملاحظة كخلاصة لما سبق هو أنه لا أتوقع (ولا أرى) قيام وحدة حقيقية بين الفلسفة التحليلية والتفكيرية فيما يتعلق بالوحدة المضمرة، بينما من رصدهم الفاصلة المتصلة في ممارسته إنداعاً للآخرى على نحو مستمر، لتكفى ما يكون راضياً إلى

حد كبير لإظهارى الخاص تلك التفكيرية وتلك المراضع الخاصة من هذه القضية التي اشتهرت فيها هناك الاتجاهان إلى حد ما وأيضاً تلك التي اشتهرت عندها إلى حد ما، وذلك لقياس بهذا من أجل تمييز الموار الأصمق والأكثر تسانعاً والأكثر إلماراً بين هاتين الفلسفتين القويتين والتين تعلقت منهما البراجماتية المتاصرة للتفكير والتفكير (٧).

ربما ما بعد كجوراً علينا الآن أن نأمل في أن نطرح هاتين الفلسفتان شيئاً ما من البراجماتية (٨).

النهائى

(١) علم يبحث في أصل للكون وبنيته الخاصة وخصائصه وتوابعه.

(٢) الفلسفة بذلك أن هذا العلم، أى علم البراجماتية يدرس تلكات المية - organic unity مفهوم الوحدة المضمرة - إلى حد ما من مفهوم أو كلمة تتكلم على organism ثم أصبحت إلى كلمة وحدة unity (الفرج).

(٣) مصطلح أكتد الجديد New criticism مصطلح يطلق على النقد الذى صاد الولايات المتحدة خاصة بعد نشر كتاب جون رانسوم المسمى النقد الجديد، عام ١٩٦١ وقد كونه جامعات ومؤسسات بحثية كثيرة هناك، وظهر كذلك فى دراسات كثيرة لنقاد أمثال «كليف براى» و«ديفيد بن وارن» وغيرهما.

وقول النقاد أصحاب هذا الاتجاه بشكل عام إن التصيد أو القصة ينبغي أن يظل إليها باعتبارها وحدة عضوية وحيث يعمل كل جزء منها على تعميم الكل، وقد قام هؤلاء النقاد بمعظم من خلال التحليل المضمرة بالنص مخبرين للنص هو السلطة النهائية، كما كان لا يفتقر كثيراً بالاحتمالات الموجهة إلى النص من خارجه (رغم أنهم لم يهتموا كثيراً) ولتصيد بذلك الاحتمالات البراجماتية أو التاريخية أو ما شابه ذلك، وإضافة إلى رانسوم وبراى وراين هناك أيضاً «آلان توت»، و«ب. بلاكمور» و«كينيث براى» وغيرهم ومن بين النقاد المتبعين الذين أشاروا إلى النقد الجديد وأهميته نجد

ت.س. إريوت وآ. ريشاردز وويلم أموسون. وبعد المصنفات تعرض النقد الجديد لجهوم متعل خاصة من نقاد مدرسة شيكاغو الذين اعتبروه شديد المضمورية ثم تولت الهمات عليه بعد ذلك من مدارس أدبية ونقدية أخرى (انظر لحد من التفاصيل).

Northrop Frye et al, The Harpes Handbook to literature, Cambridge: Harper & Raw, 1985.

(٩) لا يكثر نقول كتاب «فوكس» الذى يبنى أن لنظر هذه الصفحات خلاصاً ربما كان ما يقصد هذا هو الكتاب الأول الصادر فى قائمة المراجع إلى نهاية هذا الفصل وهو كتاب «طريات السرعة».

(١٠) ربما كان ما يقصد نقول هذا ما يحدث بالنسبة لبعض الدلائل التى يتم تحليلها فيها ليرى كل جزء منها بعد ذلك وتكون له حياته المستقلة «الفرج».

(١١) شاعت ترجمة هذا المصطلح الخاص الذى قسمة دريدا فى بعض الكتابات العربية - لدى جابر عصفور مثلاً على أنها مركزية التروس وأحياناً مركزية التكمة (لدى محمد عصفور مثلاً) ولتأكد أنه من الأفضل أن يترجم إلى مركزية التعل التلى حيث كانت كلمة لوجوس أو لوجوس فى اليونانية تستخدم كى تعنى: «المعل التلى» - العلم - الفكر - الله - التكمة (الفرج).

(١٢) توجد مناقشة نقدية حديثة وصحية لمفهوم الوحدة المضمرة ضمن كتاب: «المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة ومجموع إنجليزى» مؤلف: محمد حسانى، القاهرة: الفرقة المصرية للنقدية للنشر - لوانمان - ١٩٩٦، من ص ٢٨ - ٥١ (الفرج).

(١٣) هذا الفصل تليق لفصل بعنوان:

Organic unity, Analysis and Deconstruction

لكتابه: Richard Shusterman

ضمن كتاب: Reswring the Lines: Analytic, Philosophic, Deconstruction, and Literary Theory. ed-by: R.W.Dasenbrock Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, PP. 92-155.

الفلاف الخلفى:

فؤاد زكريا (١٩٢٧ -)

بريشة الفنان: جودة خليفة

